

Byung-Chul Han

# Palyatif Toplum

Günümüzde Acı



metis



## Byung-Chul Han

### Palyatif Toplum

Güney Koreli yazar ve kültür kuramcısı. 1959'da Seul'de doğdu. 1980'lerde Almanya'ya taşınarak felsefe, Alman edebiyatı ve Katolik teolojisine yoğunlaştı. Freiburg'da doktorasını tamamladıktan sonra 2000 yılında Basel Üniversitesi'nin felsefe bölümüne katıldı. Akademik kariyerine çeşitli üniversitelerde devam eden Han, araştırmalarında on sekiz, on dokuz ve yirminci yüzyıl felsefesi, etik, fenomenoloji, kültür kuramı, estetik, din, medya kuramı ve kültürlerarası felsefe gibi konulara yöneldi. Günümüz toplumuna dair derinlikli çözümleme ve eleştirileriyle dikkat çeken Han, 2012 yılından beri Berlin Sanat Üniversitesi'nde ders veriyor. Yazarın eserleri arasında şunlar sayılabilir: *Tod und Alterität* (2002; Ölüm ve Başkalık), *Was ist Macht?* (2005; Güç Nedir?), *Yorgunluk Toplumu* (2010; Açılım, 2015), *Şiddetin Topolojisi* (2012; Metis, 2017), *Şeffaflık Toplumu* (2011; Metis, 2017), *Zamanın Korkusu* (2009; Metis, 2018), *Psikopolitika* (2014; Metis, 2019) ve *Eros'un İstirabı* (2012; Metis, 2019).



Metis Yayınları  
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul  
e-posta: info@metiskitap.com  
www.metiskitap.com  
Yayınevi Sertifika No: 43544

Palyatif Toplum  
Günümüzde Acı  
Byung-Chul Han

Almanca Orijinal Basımı:  
Palliativgesellschaft, Schmerz heute, Matthes & Seitz, 2020

© MSB Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH, 2020  
Bütün hakları Matthes & Seitz Berlin Verlag'a aittir.  
AnatoliaLit Ajans aracılığıyla yapılan  
sözleşme temelinde yayımlanmıştır.

© Metis Yayınları, 2022  
Türkçe Çeviri © Haluk Barışcan, 2022

İlk Basım: Haziran 2022

Yayıma Hazırlayan: Semih Sökmen

Kapak Resmi: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.  
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.  
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul  
Matbaa Sertifika No: 44865

ISBN-13: 978-605-316-259-9

Eserin hak sahiplerinin yazılı izni alınmaksızın, bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

**Byung-Chul Han**  
**Palyatif Toplum**  
**Günümüzde Acı**

Çeviren:  
**Haluk Barışcan**



**metis**

**METİS YAYINLARI**  
**BYUNG-CHUL HAN KOLEKSİYONU**

•

**ŞİDDETİN TOPOLOJİSİ 2016**

**ŞEFFAFLIK TOPLUMU 2017**

**ZAMANIN KOKUSU 2018**

**PSİKOPOLİTİKA 2019**

**EROS'UN İSTİRABI 2019**

**PALYATİF TOPLUM 2022**

“Palyatif” sıfatının kökeninde Latince “manto” anlamına gelen *pallium* ve bundan türeyen “paltoyla örtmek” anlamına gelen *palliare* sözcükleri vardır. Tıpta temeldeki hastalığın tedavisinin mümkün olmadığı durumlarda hastanın şikâyetlerini, esas olarak da acılarını gidermeye yönelik tedaviyi tanımlamak için kullanılır.





Bedensel hisler içerisinde insan için yalnızca acı, teknesini yüzdürebileceği, onu denize taşıyacak suyu tükenmez bir nehir gibidir. Haz, insanın peşine düşmeye çabaladığı her yerde, bir çıkmaz olduğunu açığa vurur.

WALTER BENJAMIN



## **İÇİNDEKİLER**

<b>Algofobi – Acı Korkusu</b>	<b>13</b>
<b>Mutluluk Zorlaması</b>	<b>19</b>
<b>Hayatta Kalma</b>	<b>25</b>
<b>Acının Anlamsızlığı</b>	<b>31</b>
<b>Acının Kurnazlığı</b>	<b>37</b>
<b>Hakikat Olarak Acı</b>	<b>41</b>
<b>Acının Poetiğı</b>	<b>45</b>
<b>Acının Diyalektiğı</b>	<b>49</b>
<b>Acının Ontolojisi</b>	<b>53</b>
<b>Acının Etiğı</b>	<b>61</b>
<b>Son İnsan</b>	<b>65</b>
<b>Notlar</b>	<b>71</b>



## ALGOFOBİ – ACI KORKUSU

*Bana acıyla ilişkini söyle, sana kim olduğumu söyleyeyim!*<sup>1</sup> Ernst Jünger’in bu sözü bir bütün olarak toplum için de geçerli sayılabilir. Acıya karşı tavrımız nasıl bir toplumda yaşadığımızı ortaya koyar. Acılar şifrelerdir. Söz konusu olan toplumu anlamının anahtarını tutarlar ellerinde. Bu nedenle her toplum eleştirisi acının yorumbilimini sunmak durumundadır. Acıları salt tıbbı bırakırsak imleme niteliklerini göz ardı etmiş oluruz.

Günümüzde her yerde *algofobi*, genel bir acı korkusu hâkim. Acı toleransı da hızla düşmekte. *Algofobi sürekli-anesteziye* yol açtı. Acı yaratacak her durumdan kaçınılıyor. Aşk acılarına bile şüpheyle bakılmaya başlanmıştır artık. *Algofobi* toplumsal alana da uzanır. Acı verici tartışmalara yol açabilecek çatışma ve fikir ayrılıklarına ve çatışmalarına giderek daha az yer verilmektedir. *Algofobi* siyasete de yansır. Uyum ve uyuşma baskısı artar. Siyaset palyatif bir alana yerleşerek her türlü canlılığını yitirir. “Alternatifsizlik” *siyasi* bir *ağrı kesicidir*. Muğlak “orta yol” palyatif bir etki gösterir. Tartışmanın ve daha iyi savlar uğruna mücadelelenin yerini sisteme uyma baskısı alır. Demokrasi-sonrası bir toplum yapısı yaygınlaşmaktadır. Bu *palyatif bir demokrasidir*. Bu nedenle Chantal Mouffe acı verici mücadelelerden kaçınmayan bir “agonistik siyaset” talep eder.<sup>2</sup> *Palyatif* siyaset acı verebilecek

*keskin* reformlar ya da vizyonlar oluşturmaya beceremez. Bunun yerine sistemik bozukluk ve kırıklıkların üzerini örtmekle kalan kısa süre etkili ağrı kesicilere başvurur. Palyatif siyasetin acıya cesareti yoktur. Böylece her şey eskisi gibi devam eder.

Günümüzdeki algofobinin temelinde bir paradigma değişimi yatar. İçinde yaşadığımız toplum her tür olumsuzluktan kurtulmaya çalışan bir olumluluk toplumdur. Acıysa olumsuzluğun ta kendisidir. Psikoloji de bu paradigma değişimini izleyerek “acı çekme psikolojisi” şeklindeki negatif psikolojiyi terk ederek sıhhat, mutluluk ve iyimserlikle ilgilenen “pozitif psikoloji”ye yönelmiştir.<sup>3</sup> Olumsuz düşüncelerden uzak durulması gerekir. Bunların yerine derhal olumlu düşünceler konmalıdır. Pozitif psikoloji acıyı bile performans mantığına tabi kılar. Neoliberal dayanıklılık ideolojisi travmatik deneyimleri performans artışı için katalizatör haline getirir. Hatta travma sonrası büyüme gündeme getirilir.<sup>4</sup> Ruhsal bir ağırlık antrenmanı olarak dayanıklılık çalışması, insanları acıya olabildiğince duyarsız, daima mutlu bir performans öznesi olarak şekillendirmeyi amaçlar.

Pozitif psikolojinin mutluluk misyonu ile ilaçlarla ulaşılabilen bir daimi-iyilik-hissi vahası vaadi iki kardeş gibidir. ABD’deki uyuşturucu krizi paradigmatik bir nitelik taşır. Bu sadece ilaç şirketlerinin maddi hırslarıyla ilgili değildir. Daha ziyade insan varoluşuna ilişkin vahim bir varsayım söz konusudur burada. Aslında palyatif tedavi için kullanılan ilaçları sağlıklı insanlara da boca etmek ancak daimi-iyilik-hissi-ideolojisinin yol açabileceği bir şeydir. Amerikalı ağrı uzmanı David B. Morris’in bundan on yıllarca önce “günümüz Amerikalıları acısız bir varoluşu anayasal hak olarak gören dünyadaki ilk nesildir muhtemelen. Acı bir skandaldır,”<sup>5</sup> demiş olması boşuna değildir.

Palyatif toplum performans toplumuyla örtüşür. Acı bir *zayıflık belirtisi* olarak yorumlanır. Gizlenmesi ya da optimizasyonla giderilmesi gereken bir şeydir. Performansla uyuşmaz. *Yapabilmenin* hüküm sürdüğü aktif toplumda *acı çekmenin pasifliğine* yer yoktur. Günümüzde acı kendini ifade edebilme imkânlarından tümüyle mahrum bırakılmıştır. *Sesini kesmeye* mahkûm edilmiştir. Palyatif toplum acının canlanarak bir *çile* (*Passion*)\* haline gelmesine, dillenmesine izin vermez.

Palyatif toplum aynı zamanda bir “*beğendim*” toplumudur da. Bir beğeni çılgınlığına kapılmıştır. Her şey beğeni kazanana kadar düzleştirilir. “*Like*” günümüzün imi, hatta *ağrı kesicisi*dir. Sadece sosyal medyaya değil, kültürün bütün alanlarına hâkimdir. Sadece sanat değil, bizzat hayat *instagramlanabilir* olmak durumundadır; yani acı verebilecek keskin kenarlar, uçlar, çatışmalar, çelişkiler giderilmiş olmalıdır. *Acının arındırıcı olduğu* unutulur. Acı katartik bir etki gösterir. Beğeni kültürü *katharsis*\*\* imkânından yoksundur. Bu da insanların beğeni kültürünün yüzeyi altında biriken *olumluluk cürufunda* boğulmasına yol açar.

Çağdaş sanat müzayedelerine ilişkin bir yorumda şunları okuyoruz: “Görülen o ki ister Monet, ister Koons, ister Modigliani’nin sevilen yatar çıplakları, ister Picasso’nun kadın figürleri ya da Rothko’nun incelikli renk düzlemleri, hatta fiyatları en yüksek düzeye ulaşan aşırı derecede restorasyon geçirmiş sahte Leonardo kazanımları olsun her şey daha ilk bakışta (erkek) bir sanatçıya atfedilebilmeli ve beğenilirlikten sıradanlığa kadar uzanmak durumundadır. Bir kadın sanatçı da yavaş yavaş bu çevreye dahil

\* İsa peygamberin çektiği acıları tanımlar, bunları konu alan sanat eserleri de genellikle bu adı taşır. —ç.n.

\*\* Aristoteles’in trajedinin etkisi olarak tanımladığı ruhsal arınma. —ç.n.

olmakta: Louise Bourgeois devasa bir heykelle yeni bir rekor kırdı. Doksanlı yıllarda yapmış olduğu *Spider* (Örümcek) 32 milyona satıldı. Ama devasa örümceklerin tehditkârlığı bile ürkütücü dekoratifliklerinin yanında zayıf kalıyor.”<sup>6</sup> Ai Weiwei ise ahlakı bile “like” vermeye kışkırtacak şekilde paketler. Ahlak ve beğenilirlik başarılı bir ortakyaşama girer. Muhaliflik, tasarım düzeyine düşer. Jeff Koons ise ahlaki güçten arınmış, açıkça dekoratif bir “beğendim” sanatı sergiler. Sanatına verilebilecek tek anlamlı tepki, kendisinin de vurguladığı gibi “vow” (“vay be”) şeklindedir.<sup>7</sup>

Günümüzde sanat zorla “beğendim” korsesinin içine tıklılmaktadır. Sanatın anestezisi eski ustalara kadar uzanır. Hatta bunlar moda tasarımıyla bir araya getirilir: “Seçilmiş portreler şovuna, çağdaş tasarım ürünü giysilerle Baba Lucas Cranach ya da Peter Paul Rubens’in tarihi resimlerinin nasıl bir renk uyumu gösterebileceğini gözler önüne seren bir film eşlik etti. Tabii ki tarihi portrelerin günümüz selfilerinin öncüsü olduğuna da dikkat çekildi.”<sup>8</sup>

Beğenilirlik kültürünün birden çok nedeni vardır. Öncelikle kültürün ekonomikleştirilmesi ve metalaştırılmasına dayanır. Kültür ürünleri giderek daha büyük oranda tüketimin baskısı altına girer. Tüketilebilecek, yani beğenilir bir şekil almak zorunda kalırlar. Kültürün ekonomikleşmesi ekonominin kültürleşmesiyle paralel olarak gider. Tüketim ürünleri kültürel bir artı değer kazanır. Kültürel, estetik bir deneyim vaad ederler. Bu da tasarımın kullanım değerinin önüne geçmesine yol açar. Tüketim alanı sanat alanına müdahale eder. Tüketim ürünleri sanat olarak sergilenir. Böylelikle sanat ve tüketim alanları birbirine karışır ve bunun sonucu olarak da sanat tüketim estetiğini kullanmaya başlar. Beğenilirlik amaçlar. Kültürün ekonomikleşmesiyle ekonominin



kültürleşmesi birbirini güçlendirir. Kültürle ticaret, sanatla tüketim, sanatla reklam arasındaki ayrım ortadan kalkar. Bizzat sanatçılar bir marka olma baskısı altına girer. Piyasaya uygun ve beğenilir olmaya başlarlar. Ekonominin kültürleşmesi üretimi de etkiler. Endüstri-sonrası, gayrimaddi üretim, sanatın üretim biçimlerini üstlenir. *Yaratıcı* olmak zorundadır. Ancak ekonomik bir strateji olarak yaratıcılık sadece *aynı olanın çeşitlemelerine* izin verir. *Tümüyle başka olana* ulaşamaz. *Kırılmanın* acı verici *olumsuzluğundan* yoksundur.

Sanat alanının tüketim alanından keskin sınırlarla ayrılmış olarak kendi mantığını izlediği dönemde sanattan beğenilirlik beklenmiyordu. Sanatçılar ticaretten uzak duruyordu. Adorno'nun sanatın “dünyaya yabancılık”<sup>9</sup> olduğu şeklindeki ifadesi henüz geçerliğini koruyordu. Beğenilirlik sanatı bu anlamda bir çelişkidir. Sanat yabancılaştırmak durumundadır, rahatsız, huzursuz etmeli, hatta acı vermelidir. Mekânı *başka yerlerdir*. *Memleketi yabancıdadır*. Sanat eserine halesini veren tam da bu yabancılıktır. Acı, tamamen farklı olanın giriş yaptığı yarıktır. Tamamen farklı olanın olumsuzluğudur sanatın hâkim düzene bir karşı-anlatı oluşturmalarını sağlayan. Beğenilirlikse aynı olanı sürdürür.

Adorno “diken diken olan tüylerin” ilk estetik resim olduğunu söyler.<sup>10</sup> Ötekinin baskınının ifadesidir. Ürpermekten âciz bir bilinç, şeyleşmiş bir bilinçtir. *Deneyim* yaşamaktan yoksundur, çünkü deneyim “varlığın özsel başkalığının alışılmış olan karşısında kendini açığa vurduğu acıdır öz olarak”.<sup>11</sup> Her tür acıyı yadsıyan bir hayat şeyleşmiş bir hayattır. Yalnızca “öteki tarafından dokunulmuş olmak”tır<sup>12</sup> hayatı canlı tutan. Aksi takdirde *aynının cehenneminde* hapis kalır.



## MUTLULUK ZORLAMASI

ACI, karmaşık bir kültürel yapıdır. Toplumdaki varlığı ve anlamı iktidar biçimlerine bağlıdır. Modernlik öncesi cefa toplumunun acıyla bağı oldukça derindir. İktidar düşleri acı çığlıklarıyla doludur denebilir. Acı iktidar aracı olarak iş görür. Acının ihtişamlı sergilenişleri, iç karartıcı festivaller, vahşi eziyet ritüelleri iktidara istikrar kazandırır. Cefa çekmiş bedenler iktidarın nişanlarıdır.

Şiddet toplumundan disiplin toplumuna geçildiğinde acıyla ilişki de değişir. *Hapishanenin Doğuşu*’nda Foucault disiplin toplumunun acıyı daha özel bir biçimde kullandığına işaret eder. Acı disipline edici bir muhasebenin hizmetindedir: “Artık doğrudan fiziksel cezalandırma yoktur, acı verme sanatında belli bir ihtiyat, daha incelikli, daha az gürültü ve gösteriş sergileyen bir acı oyunu... – şiddete uğramış, işkence görmüş, sakatlanmış, yüzünde ya da omuzunda yanık izleri taşıyan, canlı ya da ölü, göz önünde sergilenen beden birkaç onyl içerisinde ortadan kalkmıştır. Cezai baskının ana hedefi olarak beden ortadan kaybolmuştur.”<sup>13</sup> Şiddet görmüş bedenler endüstriyel üretime yönelik disiplin toplumuna uygun değildir. Disiplin toplumu üretim aracı olarak öğrenmeye yatkın bedenler imal eder. Acı da disiplin tekniklerine dahil edilir. İktidarın acıyla ilişkisi hâlâ sürmektedir. Emir ve ya-

saklar acı aracılığıyla tabi özneye işlenir, hatta bedenine sabitlenir. Disiplin toplumunda acı hâlâ yapıcı bir rol oynamaktadır. İnsanları üretim aracı olarak *biçimlendirir*. Ama artık kamusal alanlarda sergilenmez, hapishaneler, kışlalar, sağlık kurumları, fabrikalar ya da okullar gibi kapalı disiplin mekânlarına kaydırılmıştır.

Disiplin toplumunun acıyla ilişkisi temelde olumlayıcı bir niteliktedir. Jünger “insanın acıyla temasını sürdürmesini sağlayan biçim” olarak tanımlar “disiplin”i.<sup>14</sup> Jünger’in “işçi”si tam bir disiplin figürüdür. Acıyla güçlenir. “Acıyla kesintisiz bir teması sürdürmeye çalışan” kahramanca hayat, “çelikleşme”yi hedefler.<sup>15</sup> “Disipline olmuş çehre kapalıdır”. “Bakış noktası sabittir”. Buna karşılık “duyarlı bir bireyin zarif çehresi sinirli, hareketli ve değişkendir, çok çeşitli etki ve uyarılara açıktır.”<sup>16</sup>

Kahramanca bir dünya görüşünde kaçınılmaz olarak yer alacaktır acı. Aldo Palazzeschi *Karşı-Acı* başlıklı fütüristik manifestosunda “Acıda bulabildiği gülünecek şey oranında derindir insan. Daha önce insani acının derinliklerinde gömülü olmayan biri yüreğinin derinlerinden gülemez,”<sup>17</sup> der. Kahramanca dünya görüşü uyarınca hayat, her an acıyla karşılaşmaya “hazırlıklı” bir şekilde düzenlenmiş olmalıdır. Acının mekânı olarak beden daha üst bir düzene tabidir: “Tabii ki bu yöntem, bedeni insanın uzak bir mesafeden savaşa sokup feda edebileceği bir ön karakol olarak gören bir komutanlığı varsaymaktadır.”<sup>18</sup>

Jünger kahramanlık disiplini, bedeni bir ön karakol olmayan ve daha üst bir amaca aracılık etmeyen burjuva öznenin duyarlılığının karşısına yerleştiriyor. Burjuva öznenin duyarlı bedeni kendi başına amaçtır daha ziyade. Acının anlamlı görünmesini sağlayan anlam ufkunu yitirmiştir. “Modern duyarlılığın sırrı,

vücudu değerle özdeş gören bir dünyaya tekabül etmesindedir. Bu saptama, dünyanın her şeyden önce kaçınılması gereken bir güç olarak gördüğü acıyla ilişkisi açıklar. Burada acının temas ettiği beden bir ön karakol değil, merkezi bir güç ve bizzat yaşamın ana çekirdeği durumundadır.”<sup>19</sup>

Endüstri sonrası, kahramanlık sonrası çağda beden ne bir ön karakol ne de üretim aracıdır. Üst bir amaçla hiçbir bağlantısı olmayan, kendinden hoşlanan ve kendinin zevkini çıkaran hedonik bedenin acı karşısındaki tavrı, disipline edilmiş bedenin aksine, reddetme şeklindedir. Acıyı anlamsız ve yararsız görür.

Günümüzün performans öznesi disipline sokulmuş öznenin temelde farklıdır. Jünger’in kastettiği anlamda bir “işçi” de değildir. Neoliberal performans toplumunda emir, yasak ya da cezalandırma gibi olumsuzluklar yerlerini motivasyon, kendini optimize etme ve kendini gerçekleştirme gibi olumluluklara bırakır. Disipline edici mekânların yerini huzur verici alanlar alır. Acı güç ve iktidarla tüm ilişkisini yitirir. Tıbbi bir sorun olarak siyasetten arındırılır.

İktidarın yeni formülü “*mutlu ol*”dur. Mutluluğun olumluluğu acının olumsuzluğunu yerinden eder. Olumlu bir duygusal sermaye olarak mutluluk kesintisiz bir performans yetisi sağlamak durumundadır. Kendini motive ve optimize etme uğraşları neoliberal mutluluk dispozitifini\* oldukça verimli kılar, çünkü iktidarın fazladan bir çaba göstermesine gerek kalmaz. Bağımlı kişi bağımlılığının farkında bile değildir. Kendini özgür sanır. Hiçbir dış baskı olmaksızın kendini gerçekleştirmekte olduğu inan-

\* Bir toplumda mevcut söylemler, kurumlar ve sosyal pratiklerden oluşan ağ. –ç.n.

cıyla kendini kendi isteğiyle sömürür. Özgürlük baskılanmaz, sömürülür. “Özgür ol”, “itaatkâr ol” dan daha yıkıcı bir zorlama yaratır.

Neoliberal rejimde iktidar da olumlu bir biçim alır. *Akıllı* hale gelir. Disipline edici iktidarın aksine akıllı iktidar acı vermez. *İktidar acıyla bağlantısını tümünden koparmıştır*. Hiçbir baskıya gerek duymaz. Tabiiyet, kendini optimize etme ve kendini gerçekleştirme şeklinde ortaya çıkar. Akıllı iktidar ayartıcı ve müsama-hakâr bir şekilde iş görür. Kendini özgürlük olarak gösterdiğinden baskıcı disiplin iktidarından daha görünmezdir. Gözetim de akıllı bir şekle bürünür. Sürekli olarak ihtiyaçlarımızı, dileklerimizi, tercihlerimizi bildirmemiz ve hayatımızı anlatmamız talep edilir. Tam iletişim, tam gözetim, pornografik soyunma ve panoptikon tarzı gözetleme bütünleşir. Özgürlük ve gözetim birbirinden ayırt edilemez hale gelir.

Neoliberal mutluluk dispozitifi bizi ruhsal iç-gözleme zorlayarak mevcut iktidar ilişkileriyle ilgilenmekten alıkoyar. Herkesin, toplumsal ilişkileri eleştirel bir gözle incelemek yerine, sadece ve sadece kendisiyle, kendi ruhsal durumuyla ilgilenmesini sağlar. Sorumlusu toplum olan özelleştirilir ve psikolojinin alanına aktarılır. Düzeltilmesi gereken toplumsal değil kişisel durumlardır. Aslında iktidar ilişkilerine uymaya zorlayan bir nitelik taşıyan ruhun optimize edilmesi talebi toplumsal bozuklukların üzerini örter. Böylelikle pozitif psikoloji *devrimin sonunu* ilan eder. Devrimciler değil motivasyon antrenörleri sahneye çıkar ve hoşnutsuzluk, hatta *öfke* gibi duyguların belirmesine engel olurlar: “Aşırı toplumsal çelişkilerin mevcut olduğu 1920’lerde mali krizin arifesinde zenginlerin aşırılıklarını ve fakirlerin sefilliğini vurgulayan pek çok işçi temsilcisi ve radikal aktivist mevcuttu. Buna karşılık 21. yüzyılda bambaşka türde ve çok sayıdaki ideo-

log sürüsü bunun tam karşısını yayıyor: eşitlikten son derece uzak olan toplumumuzda her şeyin iyi olduğunu ve çaba gösteren herkesin çok daha iyi bir konuma geleceğini. Motivasyon hocaları ve olumlu düşünmenin diğer temsilcilerinin sürekli çalkalanan iş piyasası yüzünden mali yıkımın eşiğinde bulunan insanlara iyi bir haberi var: en ürkütücü ‘değişimler’i bile kucaklayın ve bunları fırsat olarak görün.”<sup>20</sup>

Acıyla mutlaka mücadele etme isteği de acının *toplumsal dolaşım*lı olduğunu unutturur. Acı, hem bedensel hem de ruhsal alanda iz bırakan sosyoekonomik çarpıklıkları yansıtır. Aşırı miktarlarda yazılan ağrı kesiciler acıya yol açan toplumsal koşulların üzerini örter. Sadece ve sadece tıp ve eczacılık alanlarına aktarılması acının bir *dil*, ve sonra bir *eleştiri* haline gelmesini engeller. Acının elinden nesnelliği, dahası toplumsallık niteliklerini alır. Palyatif toplum, ilaçlar ya da medya yoluyla oluşan duyarsızlık sayesinde eleştiriye karşı bağışıklık kazanır. Sosyal medya ve bilgisayar oyunları da anestezipler gibi etki gösterir. Toplumsal sürekli anestezi, bilgi ve düşünmeyi engeller, *hakikati* baskılar. Adorno *Negatif Diyalektik*’te şöyle yazar: “İstiraba ses verme ihtiyacı, bütün hakikatlerin önkoşuludur. Çünkü ıstırap, öznenin omuzlarına binen nesnelliktir; öznenin en öznel unsuru olarak deneyimlediği ifadesi, nesnellik üzerinden dolayım lanmıştır.”<sup>21</sup>

Mutluluk dispozitifi insanları tekilleştirerek toplumun siyasi ve dayanışmacı yönlerini yitirmesine yol açar. Mutluluk herkesin kendi başına uğraşması gereken bir şeydir. Kişiye özel bir hale gelmiştir. Eziyet de kişinin kendi başarısızlığının sonucu olarak yorumlanır. *Böylece devrimin yerini depresyon alır*. Kendi ruhumuzu tedaviyle uğraşırken sosyal çarpıklıklara yol açan toplumsal ilişkileri gözden geçiririz. Korku ve güvensizlikle boğuşurken bunun sorumlusunun toplum değil kendimiz olduğunu düşün-

rüz. Halbuki devrimin mayası *birlikte hissedilen acıdır*. Neoliberal mutluluk dispozitifi bunu daha doğmadan öldürür. Palyatif toplum acıyı *tıbbileştirerek* ve *özelleştirerek siyasetten arındırır*. Böylelikle *acının toplumsal boyutu* baskılanır ve bastırılır. *Yorgunluk toplumunun patolojik dışavurumları* olarak yorumlanabilecek kronik ağrılar hiçbir protestoya yol açmaz. Neoliberal performans toplumundaki yorgunluk bir *ben-yorgunluğu* olduğu ölçüde apolitiktir. Bitap düşmüş narsisist performans öznesinde görülen bir semptomdur. İnsanları *biz* olarak bir araya getirmek yerine tekilleştirir. Bir topluluğun oluşmasına yol açan *biz-yorgunluğundan* farklıdır. Devrime karşı en iyi tedbirdir ben-yorgunluğu.

Neoliberal mutluluk dispozitifi mutluluğu şeyleştirir. Mutluluk, daha yüksek performans vaat eden olumlu duyguların toplamından daha fazla bir şeydir. Optimize etme mantığına uymaz. Hazırda olmamasıdır en önemli niteliği. Bir olumsuzluk barındırır içinde. Gerçek mutluluk ancak *kırılmış* olarak mümkündür. Mutluluğu şeyleşmekten kurtaran bizzat acıdır. Ona süreklilik kazandırır. Acıdır mutluluğu *taşıyan*. *Acılı mutluluk* bir oksimoron değildir. Her *yoğunluk* acı vericidir. *Tutku* acı ve mutluluğu bir araya getirir. Derin mutluluğun içinde bir acı ânı vardır. Acı ve mutluluk, Nietzsche'nin deyişiyle "ikiz kardeşlerdir, birlikte büyüyen [...] ya da birlikte – *güdük kalan*".<sup>22</sup> Acı engellendiğinde mutluluk yavanlaşıp sıkıcı bir rahatlığa dönüşür. Acıya duyarlı olmayan insan derin mutluluğa kapısını kapatmıştır. "in türlerinin bolluğu sonsuz bir kar fırtınası gibi yağar böyle bir insanın üzerine, tıpkı acının en güçlü yıldırımlarının hedefi olduğu gibi. Ancak bu koşul altında, her an her yönüyle acıya en derinlerine kadar açık olmak suretiyle mutluluğun en yüksek türlerine açık olabilir [...]"<sup>23</sup>



## HAYATTA KALMA

VİRÜS toplumumuzun aynasıdır. Nasıl bir toplumda yaşadığımızı zı açığa çıkarır. Günümüzde, sanki sürekli bir savaş durumu varmışçasına, hayatta kalmak mutlaklaştırılıyor. Hayatın bütün güçleri hayatı uzatmaya seferber ediliyor. Palyatif toplumun bir hayatta kalma toplumu olduğu ortaya çıkıyor. Hayatta kalma uğruna sürdürülen kıyasıya mücadele pandemi nedeniyle viral bir vahamet kazanmıştır. Virüs palyatif huzur alanlarına nüfuz ederek buraları *hayatın donarak bütünüyle hayatta kalma haline dönüş-tüğü* karantina bölgelerine çevirir. Hayat ne derece hayatta kalmaya dönüşürse ölüm korkusu da o derece artar. Acı korkusu nihayetinde ölüm korkusudur. Pandemi özenle bastırıp gözden irak bir kenara kaldırmış olduğumuz ölümü tekrar görünür kılar. Ölümün kitlesel iletişim ortamındaki aşırı mevcudiyeti insanları huzursuz eder.

Hayatta kalma toplumu *iyi hayat* anlayışını tümüyle yitirir. Zevk de kendi başına bir amaç haline gelmiş olan sağlığa kurban edilir. Sigara yasağının katılığı hayatta kalma histerisine tipik bir örnektir. Zevk de hayatta kalmaya yol vermek durumundadır. Hayatın ne pahasına olursa olsun uzatılması küresel ölçekte diğer bütün değerleri geride bırakan en yüce değer haline gelmektedir. Hayatı yaşanır kılan ne varsa hepsini hayatta kalma uğruna seve seve feda ederiz. Pandemi karşısında temel hakların radikal bir şekilde kısıtlanması da sorgusuz sualsiz sineye çekilir. Hayatı salt

yaşamsal faaliyetlere indirgeyen olağanüstü hali direnç göstermeden kabul ediyoruz. Virüse bağlı olağanüstü hal koşullarında kendi rızamızla karantinaya giriyoruz. Karantina, hayatın salt yaşamsal faaliyetlerden ibaret olduğu *toplama kampının* virüs nedenli versiyonudur.<sup>24</sup> Pandemi döneminde neoliberal çalışma kampının adı “*home office*”tir: evde çalışma. Onu despotik yönetimlerin çalışma kamplarından ayırt eden sadece sağlık ideolojisi ve kendini sömürme şeklindeki paradoksal özgürlüktür.

Hayatta kalma toplumu pandemi nedeniyle Paskalya’da bile ayın yapılmasını yasaklıyor. Rahipler bile “sosyal mesafe”ye uyuyor ve maske takıyorlar. İnancı hayatta kalmaya kurban ediyorlar bütünüyle. Yakınını sevmek paradoksal bir şekilde mesafeyi korumak haline geliyor. Yakınımdaki potansiyel bir virüs taşıyıcısıdır. Viroloji teolojiiyi yerinden ediyor. Herkes mutlak bir yorum yetkisi kazanmış olan virologlara kulak veriyor. Yeniden doğuş (bâsübadelmevt) anlatısı yerini tamamen sağlık ve hayatta kalma ideolojisine bırakıyor. Virüs, inancın bir fars haline gelmesine yol açıyor. İnancın yerini yoğun bakım servisleri ve solunum cihazları alıyor. Her gün ölümler sayılıyor. Ölüm hayatın tümüne hâkim. Hayatın içini boşaltıp hayatta kalma haline getiriyor.

Hayatta kalma histerisi hayatı radikal bir şekilde geçici kılar. Hayat optimize edilmesi gereken biyolojik bir sürece indirgenir. Her türlü *meta-fizik* boyutunu yitirir. Kendini izleme (*self-tracking*) bir kült haline gelir. Dijital hipokondri, sağlık ve zindelik uygulamalarıyla kendini sürekli ölçme, hayatı bir *işlev* haline indirger. Hayat kendisine anlam kazandıran her tür anlatıdan arındırılır. Artık *anlatılabilir* olmaktan çıkıp *ölçülebilir* ve *sayılabilir* olana dönüşmüştür. Hayat çıplak hatta müstehcen hale gelir. Hiçbir şey süreklilik vaat etmez. Hayatı salt hayatta kalmaktan daha fazlası kılan tüm semboller, anlatılar ya da ritüeller hepten so-

luklaşır. Ataların anılması gibi kültürel pratikler ölümlere de canlılık kazandırılmıştır. Burada hayat ve ölüm sembolik bir alış-verişte bir araya gelir. Hayatı sabitleştiren kültürel pratikleri hep-ten yitirmiş olduğumuz için hayatta kalma histerisi baskın hale gelmiştir. Günümüzde ölmek insanlara özellikle zor gelir, çünkü hayatı anlamlı bir şekilde bitirmek artık mümkün değildir. Olmadık bir zamanda sona erer. Uygun zamanda ölemeyen, zamansız ölmek zorundadır. *Yaşlı* olamadan yaşlanırsınız.

Kapitalizm iyi hayat anlatısına sahip değildir. Hayatta kalmayı mutlaklaştırır. Sermayenin artmasının ölümün azalması demek olduğu şeklindeki bilinçdışı inançtan beslenir. Sermaye ölüme karşı biriktirilir. Hayatta kalma *becerisi* (*Vermögen*)\* olduğu tahyül edilir.<sup>25</sup> Sonlu hayat süresi karşısında sermaye zamanı biriktirilir. Pandemi kapitalizmde bir şoka yol açmış ama onu ortadan kaldırmamıştır. Kapitalizme karşı bir karşı-anlatı geliştirmemiştir. Viral bir devrim gerçekleşmiş olmayacaktır. Kapitalist üretim yavaşlamamış, mecburi olarak durmuştur. Tedirgin bir duraklama söz konusudur. Karantina fırsat olabilecek boş zamana değil mecburi bir ataletle yol açar. Bir *oyalanma* mekânı değildir. Sağlık ekonomi karşısında pandemi nedeniyle öncelik kazanmış değildir. Büyüme ve performans ekonomisi bizzat hayatta kalmanın hizmetindedir.

Hayatta kalma mücadelesinin karşısında *iyi hayat* kaygısını koymak gerekir. Hayatta kalma histerisinin hâkim olduğu toplum bir ölememişler\*\* toplumdur. Ölemeyecek kadar canlı ve yaşa-

\* *Vermögen*, hem “beceri, yeti, kudret” hem de “servet” anlamına gelir. — ç.n.

\*\* *Untoter*: Popüler örneğini Zombiler şeklinde gördüğümüz, ölmüş olduğu halde canlılar arasında dolaşan varlık. — ç.n.

yamayacak kadar ölüyüz. Salt hayatta kalma kaygımızla biz de virüse, o ölememiş varlığa, sadece üreyen, yani yaşamaksızın hayatta kalan varlığa benzeriz.

Palyatif toplum bir olumluluk toplumdur. Karakteristik özelliği sınırsız bir müsamahadır. Çeşitlilik, topluluk ve paylaşma temel sloganlarıdır. *Düşman olarak öteki* ortadan kaldırılır. Sermaye ve enformasyonun ivme verilmesi gereken dolaşımı en yüksek hızına ötekinin bağışıklık direnciyle karşılaşmadığı zaman ulaşır. Bu nedenle geçişler düzleştirilir, eşikler çıkarılır, sınırlar ortadan kaldırılır. Ötekinin bağışıklık direnci esaslı bir şekilde düşürülür.

Bağışıklık temelinde örgütlenmiş toplum tıpkı Soğuk Savaş döneminde olduğu gibi çitler ve duvarlarla çevrilidir. Mekân birbirinden ayrılmış *bloklardan* oluşur. İmmünolojik engeller malların ve sermayenin dolaşımını yavaşlatır. Soğuk Savaş sonrası yoğun bir şekilde başlayan ve bağışıklık giderici süreç niteliği taşıyan küreselleşme mal ve sermaye akışını hızlandırmak amacıyla bu engelleri ortadan kaldırır. Düşmanın bağışıklık etkisi yaratan olumsuzluğuna neoliberal performans toplumunun kitabında yer yoktur. Bu toplumda insan öncelikle kendisiyle savaşıyor. Başkası tarafından sömürülme yerini kendini sömürmeye bırakır.

Virüs bir *bağışıklık krizine* neden olur. Bağışıklığı büyük ölçüde zayıflamış müsamahakâr topluma nüfuz eder, onu şoka uğratarak donup kalmasına yol açar. Panik içerisinde sınırlar tekrar kapatılır. Mekânlar birbirinden yalıtılır. Hareket ve temas büyük ölçüde sınırlandırılır. Toplumun bütünü tekrar *immünolojik savunma* haline geçer. *Düşmanın geri dönüşü*dür burada karşılaştığımız. Görünmez bir düşman olarak virüsle savaşılmaya başlamışızdır.

Pandemi çıplak yaşamın yüzüne çıplak ölümü çarpan ve böylelikle de şiddetli bir bağışıklık reaksiyonuna yol açan terörizm gibi davranır. Havaalanlarında herkes muhtemel bir terörist olarak muamele görür. Hiç karşı koymaksızın alçaltıcı güvenlik önlemlerine maruz kalmaya razı oluruz. Üzerimizde silah olması ihtimaline karşı vücudumuzun ellenmesine izin veririz. Virüs havadan gelen terördür. Herkesin muhtemel bir virüs taşıyıcısı olmasından şüphelenilir; bu da bizi bir karantina toplumuna götürür, ki sonuç olarak biyopolitik bir gözetleme rejimine yol açacaktır. Pandemi başka hiçbir yaşam biçimi sunmaz. Virüsle savaş esnasında hayat her zamankinden daha fazla dönüşmüştür hayatta kalmaya. Hayatta kalma histerisi viral bir vahamet kazanır.



## ACININ ANLAMSIZLIĞI

GÜNÜMÜZDE acı deneyiminin temel özelliklerinden biri acının anlamsız olarak algılanmasıdır. Acı karşısında bize dayanak sunacak ve yön verecek anlam bağlantıları mevcut değildir artık. *Acı çekme sanatını* hepten yitirmiş durumdayız. Acının tümüyle tıp ve eczacılık alanlarına ait kılınması “acıyla kültürel olarak başa çıkma programı”nı bozar.<sup>26</sup> Acı artık ilaçlarla mücadeleyi gerektiren anlamsız bir kötülüktür. Salt bedensel bir azap olarak *sembolik düzenden* çıkar.

Paul Valéry’nin Mösyö Teste’i acıyı anlamsız, salt bedensel bir azap olarak yaşayan modern, duyarlı burjuva öznesini temsil eder. Tanrısal bir uyuşturucu ya da uyarıcı olarak etki göstermiş olan Hıristiyanlık anlatısının bütünü onu nihai olarak terk etmiştir. “Acının hiçbir anlamı yok.”<sup>27</sup> Bununla Valéry, Tanrı’nın ölümü kadar vahim olan dayanılmaz bir düşüncüyü dile getirir. İnsanlar anlatsal bir sığınağı yitirmiş, böylece acının sembolik olarak bakımı imkânından yoksun kalmıştır. Anlamdan arınmış, dili olmayan, çıplak bedenin eline düşmüşüzdür korunmasız olarak: “Bu veciz söz acıyı geleneksel kültürel şifrelerinden arındıran bir gelişmenin tarihsel son noktasını betimler. Acı ilk kez olarak anlama direnç gösteren bir nesne olarak belirir [...]. Böyle bir cümleyi kurmanın mümkün hale gelmesi [...] öncesinde büyük çaplı

bir temizlik faaliyetini gerektirir. Görünüşe göre fizyologlar ve anatomistler 19. yüzyılda Hıristiyan semantiğini kültürel bedenden nihai olarak çekip almıştı [...]. Valéry'nin cümlesi Nietzsche'nin 'Tanrı öldü' sözünün komşusudur. Bu ifadelerle uzayın soğuk kemiklerimize işler.”<sup>28</sup>

Mösyö Teste'e göre acı anlatılamaz. Dili bozar. Acının başladığı yerde cümle kesilir. Sadece boş kalan yerlerdir varlığına işaret eden: “ ‘...Ah!’ Acı çekiyordu. ‘Mühim bir şeyim yok. Benim ... Durun hele ... Kum tanelerini sayıyorum ... ve görebildiğim sürece ... – Artan acım kendisini izlemeye zorluyor beni. Onu düşünüyorum! – çılgılığımı bekliyorum yalnızca, ... çılgılığımı duyduğum anda, – o şey, o dehşetli şey küçülüyor, küçülüyor ve içgözlemimi terk ediyor ...’ ”<sup>29</sup>

Acı karşısında Mösyö Teste'in sesi kesilir. Acı dilini yitirmesine neden olur. Dünyasını yıkar ve onu dilsiz bedene hapseder. Bir Hıristiyan mistiği olan Avılalı Teresa'yı Mösyö Teste'in karşısına koyabiliriz. Teresa'da acı son derece konuşkandır. Acıyla birlikte anlatı başlar. Hıristiyan anlatısı acıya dil kazandırdığı gibi Teresa'nın bedenini de bir sahneye dönüştürür. Acı Tanrı'yla ilişkiyi derinleştirir. Bir samimiyet, bir yoğunluk oluşturur. Hatta erotik bir olaydır acı burada. Kutsal bir erotizm acının şehvete dönüşmesini sağlar: “Bana gözüken meleğin ellerinde altından yapılma uzun bir ok gördüm, demirinin ucunda da biraz ateş var gibiydi. Bununla sanki birkaç kez kalbimi deldi, en içime kadar soktu oku, çıkardığında da kalbimin en iç kısmını çekip almıyormuş gibi geldi bana. Beni terk ettiğinde Tanrı aşkıyla yanıyordum alev alev. Bu dönüşümün acısı o denli büyüktü ki sözünü ettiğim yakarı çıktı içimden; ama bu olağanüstü acının verdiği haz öylesine coşkundu ki ne ondan kurtulmayı istemem ne de Tanrı'dan daha azıyla yetinebilmem mümkün değildi. Her ne ka-



dar vücut, üstelik hiç de azımsanmayacak ölçüde katılıyor olsa da bedensel değil ruhsal bir acı bu.”<sup>30</sup>

Freud’a göre acı kişinin öyküsünde bir engellenmeye işaret eder. Bu engellenme yüzünden kişi öyküsünü sürdüremez. Psişik kaynaklı acılar üzeri örtülmüş, bastırılmış sözlerin ifadesidir. Söz *şeyleşmiştir*. Tedavi kişiyi bu konuşma engelinden kurtarmayı, öyküsünü tekrar akıcı hale getirmeyi amaçlar. Mösyö Teste’in acısı bir “şey”dir, “dehşetli bir şey”. Hiçbir anlatıya uymaz. Geçmiş ve geleceği olmaksızın beden dilsiz şimdiki zamanında bekler durur: “Acı aniden ortaya çıktığında geçmiş aydınlatmaz: sadece o an mevcut beden bölgelerine ışık tutar. Yerel bir yankı yaratır [...] . Böylece bilinci kısa, gelecek ufku elinden alınmış, sıkıca sarılmış bir âna indirger [...] . Tarihin her türünden en uzak olduğumuz noktadır burası [...] .”<sup>31</sup>

Günümüzde acı salt bedensel bir azap şeklinde *şeyleşmiştir*. Acının hiçbir anlamı olmaması tek yönlü olarak, diyelim ki onu teolojik baskılardan kurtaran özgürleştirici bir eylem şeklinde anlaşılamaz. Acının anlamsızlığı daha ziyade biyolojik bir sürece indirgenmiş olan hayatımızın *bizzat anlamdan arınmış olduğuna* işaret eder. Acının anlamlılığı hayatı bir anlam ufkuna oturtan bir anlatı gerektirir. Anlamdan arınmış, *artık anlatmayan*, çıplak bir hayatta mümkündür sadece anlamsız acı.

Benjamin *Denkbilder*’de\* olağandışı hareketleri *bir öykü anlatı-yormuş* izlenimi uyandıran şifa verici ellerden bahseder. Öykülerin iyileştirici bir gücü vardır: “Çocuk hastadır. Anne onu yata-

\* Benjamin’in icat ettiği, bir sorunu görüntü olarak canlandırmaya yarayacak bir formülasyonla ifade eden epistemolojik model, aforizma ya da felsefi minyatür, “düşünce görüntüsü”. –ç.n.

ğına yatırır ve yanına oturur. Öyküler anlatmaya başlar ona.”<sup>32</sup> Benjamin hastanın henüz tedavinin başında doktora aktardığı öyküsünün iyileşme sürecini başlattığını düşünür. “Anlatım akıntısıyla yeterince uzağa –akıntının ağzına– dek taşınmaları durumunda bütün hastalıkların iyileşebilmesi”nin mümkün olup olmadığını sorar kendine Benjamin. Acı, anlatımın akıntısına başta karşı duran bir “baraj”dır. Ama “akıntının eğimi yeterince güçlü olduğunda” bu baraj “yıkılır” ve “akıntı yoluna çıkan her şeyi mutlu bir unutmanın denizine taşır”. Annenin hasta çocuğu okşayan eli anlatımın akıntısına bir yatak hazırlamaktadır. Ancak acı, anlatımın akıntısına karşı duran bir barajdan ibaret değildir. Akıntının kabarak barajı önüne katıp sürüklemesini sağlayan bizzat odur. Anlatımı başlatan acıdır esas olarak. Ancak böylelikle gerçekten de “[insanın] teknesini yüzdürebileceği, onu denize taşıyacak suyu tükenmez bir nehir” olabilir acı.<sup>33</sup>

Bugün anlatı-sonrası bir dönemde yaşıyoruz. Anlatım değil sayımdır hayatımızı belirleyen. *Ruhun*, bedenın olumsuzluğunu aşma yetisidir anlatı. Bu nedenle Benjamin’in anlatımın bütün hastalıkları iyileştirebileceği fikri yanlış değildir. Şamanlar da hastalık ve acıyı anlatım karakteri taşıyan büyülu dualarla kovar. Ruh geri çekildiğinde beden hâkimiyet kazanır. Anlamsız hale gelmiş acının şiddeti karşısında ruha aczini kabullenmekten başka bir şey kalmaz: “Teste’nin ‘insan ne yapabilir?’ sorusu, insanın yapabileceğinin *en fazlasına* değinen bir meydan okumadır. Ama *en azını* da göz önünde bulundurmak gerek: Duyarlık ‘bütün cevapları aştığında’, ‘organizmanın dizginlenmemiş parçası’ hâkimiyet kazandığında insanın yetisi ‘acı potansiyeli’ tarafından bastırılır. Yüzeysel ya da derinlikli olarak Valéry’nin sürekli olarak yeniden keşfettiği şey, sahnede yalnız kalmış olan bedenın ruha ancak yenilgisini fark etmeye yetecek kadar az bir aydınlanmayı bıraktığı *eşiktir*.”<sup>34</sup>

Mösyö Teste anlamsız acılar çeken aşırı duyarlı geç modern dönem insanının öncülüdür. Ruhun, aczini kabullendiği acı eşiği günümüzde hızla düşmektedir. Anlatı yetisi olarak *ruh* kendini feshetmektedir. Çevrenin bize giderek daha az acı verdiği modern zamanlarda acıyı algılayan sinirlerimiz giderek daha duyarlı hale geliyor gibidir. Bir aşırı duyarlılık gelişmektedir. Özellikle algofobi bizi acıya aşırı duyarlı hale getirir. Hatta acıya neden olabilir. Dışarıdan gelen acıların çoğuna direnmek durumunda olan disipline olmuş beden duyarlılığı zayıftır. Yönelimi tümüyle farklıdır. Kendisiyle uğraşmaz. Dışarıya dönüktür. Bizim dikkatimizse büyük ölçüde kendi bedenimize yöneliktir. Tıpkı Mösyö Teste gibi saplantılı bir şekilde kendi bedenimize kulak veririz. Bu narsisistik, *evhamlı iç gözlem* hiç kuşkusuz aşırı duyarlılığımızın sorumlularından biridir.

Andersen'in *Prenses ile Bezelye Tanesi* masalı geç modern dönem öznesinin aşırı duyarlılığına ilişkin bir mesel olarak okunabilir. Şiltelerin altındaki bir bezelye tanesi geleceğin prensesine o denli acı verir ki bütün gece gözüne uyku girmez. Görünen o ki günümüz insanı "bezelye tanesi üzerindeki prenses sendromu"ndan<sup>35</sup> mustarip. Bu sendromun paradoksu, giderek azalan uyarının giderek daha fazla acı vermesidir. Acı nesnel olarak saptanabilecek bir büyüklüğe sahip değildir, öznel bir duyumdur. Tıptan beklenenlerin giderek artmasının yanı sıra acının anlamsızlığı en ufak bir acının bile katlanılmaz olarak algılanmasına neden olur. Bu acının üzerini örtecek, onu katlanılır hale getirecek anlam bağlamları, anlatı, yüksek merciler ve amaçlar da yoktur artık. Bezelyeyi çekip alacak olsak bu kez de yumuşak şilteler acı verecektir insanlara. Acı veren tam da bizzat hayatın süreduran anlamsızlığıdır tam da.



## ACININ KURNAZLIĞI

ACI, YOK OLMAYAN şeylerden biridir. Sadece görünüşünü değiştirir. Jünger'e göre ortadan yok edemeyeceğimiz temel güçlerdendir. Jünger modern insanı Denizci Sinbad'a benzetir. Sinbad tayfasıyla birlikte aslında dev bir balığın sırtı olan bir adada yiyip içip keyif çatmaktadır. Sırtındaki ateşten rahatsız olan balık derinlere dalar, Sinbad denize düşer. Jünger'e göre biz "yüzeyindeki buz sıcaklığın değişmesi sonucu büyük parçalar halinde çözülmeye başlamış donmuş bir göl üzerinde uzun bir süredir yüzmekte olan gezginlerin durumundayız".<sup>36</sup> Acı, buzun çatlaklarından karanlık bir parıltı yayan öğedir. Emniyette olduğumuz şeklindeki aldatıcı his "acının ortalama bir rahatlık uğruna kıyıya köşeye atılmış olmasından kaynaklanır".<sup>37</sup> Ama insanları temel güçlerden koruyan barajın her yükseltilişiyle tehdit de artar.

Yakın geçmişte ortaya çıkan pandemi temel güçlere karşı kurulan barajın her an yıkılabileceğini göstermiştir. İnsanlar, diğer hayvanlarla birlikte, "evrimin şekerleme kabuğudur"<sup>38</sup> der paleontolog Andrew H. Knoll. Asıl "kek" kırılğan yüzeyi delip geçme hatta işgal etme tehlikesi olan mikrop-lardan oluşur. Bir balığın sırtını güvenilir bir ada zanneden Denizci Sinbad insan ahmaklığının kalıcı bir metaforudur. Öğeler tarafından uçuruma çekilmesi sadece bir zaman meselesiyken kendini güvende zanneder

insan. Özellikle Antroposen’de\* insan her zamankinden daha korunaksızdır. Doğaya uyguladığı şiddet daha güçlü bir şekilde kendisine geri dönmektedir.

Jünger acının ortadan kaldırılamayacağı fikrindedir. Acının ekonomisinden söz eder. Bastırıldığında gizli bir köşede “görünmez bir sermaye” şeklinde “faiz üzerine faiz alarak birikir”.<sup>39</sup> Hegel’in bahsetmiş olduğu “aklın kurnazlığı”na atıfta bulunarak “acının kurnazlığını” gündeme getirir. Buna göre acı yapay engelleri damla şeklinde aşarak hayata sızıp onu tamamen doldurur: “Acının hayat karşısındaki hakkından daha sabit bir hak yoktur. Acıdan tasarruf edildiğinde belli bir ekonominin yasaları uyarınca denge yeniden kurulur. Burada bilinen bir ifadeyi değiştirerek ‘acının kurnazlığı’ndan söz edebiliriz çünkü bununla hedefine her türlü yoldan ulaşır. Bu yüzden yaygın bir rahatlıkla karşılaştığımızda fazla düşünmeden yükün nerede taşındığını sorabiliriz. Acıyı bulmak için genellikle çok da uzağa gitmeye gerek yoktur. Burada da bizzat bireyi güvenliğin keyfi ortasında ondan tamamiyle kurtulmamış olarak buluruz. Temel güçlerin yapay olarak dizginlenmesi kaba temasları, keskin gölgeleri engelleyebilir ama acının mekânı doldurmaya başlayan yumuşak ışığını durduramaz. Ana akımdan korunan kap damla damla dolmaya başlar. Can sıkıntısı acının zaman içerisinde çözülüşünden başka bir şey değildir yani.”<sup>40</sup>

Jünger’in acının kurnazlığına ilişkin koyutu akla yakın gelebilecek bir şeydir. Görünen o ki acı hayatın dışına atılamaz. Hayata ilişkin haklarını her yoldan savunur, tıp alanındaki büyük ilerlemelere rağmen acıda azalma olmaz. Acı, en büyük ağı kesici

\* İnsan faaliyetlerinin gezegene etkisinin giderek arttığı Sanayi Devrimi sonrası çağ, İnsan Devri. –ç.n.

cephaneliğiyle bile yenilmez. Jünger'in ifadesiyle keskin gölgeler engellenmiştir ama yumuşak ışık mekânı doldurur. Acı seyrelmiş halde geniş bir alana yayılır. Günümüzdeki kronik ağrı epidemisi Jünger'in tezini doğrular gibidir. Özellikle acıya düşman palyatif toplumda, anlamdan, dilden ve sembolden yoksunlukları içinde varlıklarını sürdürmekte olan *sesi kesilmiş*, kenara köşeye itilmiş acılar artmaktadır.

Acıların temelinde şiddetin farklı türleri yatar. Örneğin baskılar *olumsuzluğun şiddetini* temsil eder. Başkaları tarafından uygulanır bu şiddet. Ama şiddet sadece başkalarından kaynaklanan bir şey değildir. Aşırı performans, aşırı iletişim ya da aşırı uyarı şeklinde kendini gösteren aşırı olumluluk da şiddettir. *Olumluluğun şiddeti* yüklenme, gerilme acılarına yol açar. Günümüzde acının tetikleyicisi, neoliberal performans toplumu için tipik olan psişik gerginliklerdir her şeyden önce. Burada öz-saldırganlığa ilişkin özelliklerle karşılaşırız. Performans öznesi kendine şiddet uygular. Kendini yıkılıp kalana dek özgürce sömürür. Köle efendinin elinden kırbacı olarak kendini kırbaclar, efendi olmak hatta özgür olmak uğruna. Performans öznesi kendiyle savaş halindedir. Bu sırada oluşan iç *baskılar* (*Pressionen*) onu depresyona sokar. Ayrıca kronik ağrılara yol açar.

Kendini yaralama günümüzde hızla yayılan bir davranış biçimidir. “Çizik atma” küresel bir epidemi haline gelmektedir. İnsanların kendi vücutlarına açtıkları derin kesiklerin resimleri sosyal medyada dolaşıyor. Bunlar acının yeni resimleridir. Herkesin katlanılmazlık derecesinde kendisiyle yüklü olduğu, narsisizmin hükmü altındaki bir topluma işaret eder bunlar. Çizik atma, bu ego yükünü atma, kendinden, yıkıcı iç gerilimlerden kurtulma yönünde nafile bir çabadır. Bu yeni acı-resimleri *selfilerin kanlı arka yüzleridir*.

Viktor von Weizsäcker iyileştirmenin kadim sahnesini şöyle betimler: “Küçük abla erkek kardeşinin acı çektiğini gördüğünde bilgisi olmaksızın bir çare bulur: eli sevecen bir şekilde yolunu bulacak, kardeşinin ağrıyan yerine dokunup okşayacaktır – *böylelikle küçük yardımsever ilk doktor haline gelir*. Kadim bir etkinin ön bilgisi içinde bilinçdışı olarak çalışır ve ablanın isteğini eline, elini de etkili dokunuşa yönlendirir. Küçük kardeşinin istediği de budur, el ona iyi gelir. Kendisiyle acısı arasına ablasının temasının hissi girer ve acı bu yeni duyum karşısında kendini geri çeker.”<sup>41</sup> Bugün iyileştirmenin bu kadim sahnesinden giderek uzaklaşıyoruz. İyileştirici bakımın *dokunulma ve hitap edilme* duyumu olarak yaşanması giderek daha seyrek bir hale geliyor. Yalnızlık ve yalıtılmışlığın giderek arttığı bir toplumda yaşıyoruz. Narsisizm ve egoizm bunu daha da vahimleştiriyor. Artan rekabet, azalan dayanışma ve empati de insanları yalnızlaştırıyor. Yalnızlık, yakınlık duygusunun yaşanamaması acıyı güçlendirici bir etki gösterir. Kronik ağrılar belki de tıpkı çizikler gibi bedenin ilgi ve yakınlık hatta sevgi isteyen çizikler, günümüzde *temasın* seyrek hale geldiğine işaret eden etkileyici ipuçlarıdır. Görülen o ki *ötekinin* iyileştirici *elinin* eksikliğini duyuyoruz.

Kronik ağrılarının ortaya çıkış nedenleri çok çeşitlidir. Toplumsal yapıdaki çarpıklıklar, bozulmalar, gerginlikler kronik ağrılarının ortaya çıkmasına ya da şiddetlenmesine yol açar. Günümüz toplumunun anlamdan yoksunluğu da acıları katlanılmaz kılan nedenlerin başında gelir. Acılar, içinde hayatın salt hayatta kalma haline gelmiş olduğu anlamını yitirmiş toplumumuzu, *anlatımdan yoksun zamanımızı* yansıtır. Ağrı kesiciler ve ruhsal incelemelerin bu konuda yapabileceği pek bir şey yoktur. Acının sosyo-kültürel nedenlerini gözden kaçırmamıza neden olurlar sadece.



## HAKİKAT OLARAK ACI

*Acılar* adlı denemesinde Viktor von Weizsäcker acıyı “et olmuş hakikat”, “bir hakikatin et oluşu” diye tanımlar. Kopuşlar acı veriyorsa bağlar hakiki demektir. Sadece hakikatler acı verir. *Hakiki olan her şey acı vericidir*. Palyatif toplum hakikati olmayan bir toplumdur, aynının cehennemidir. “Hayat düzenlerinin örgüsü” ancak “acıların Ariadne yumağı”nda\* kendini açığa vurur.<sup>42</sup> Hayatın düzeni “acı düzeni”dir. Acı hakikatin güvenilir bir ölçütü, “canlının görünümünde hakikat ile sahteyi birbirinden ayırmanın bir aracı”dır.<sup>43</sup> Acı ancak gerçek bir aidiyetin tehdit altında olduğu yerde belirir. Yani acı olmadığında körüzdür, hakikate ve bilgiye ulaşamayız: “Koptuklarında acı veren bağlar hakikidir, et haline gelmiştir. İnsan acı çektiği durumda gerçekten mevcuttur, orada –bilerek ya da bilmeyerek– sevmiştir de. Böylece dünyanın örgüsüne göz atmış oluruz: Varlık nerede acı çekebiliyorsa orada gerçekten örgünün içindedir, sadece mekanik ve mekânsal bir yan yanalık değil gerçek, yani canlı bir birliktelik söz konusudur orada.”<sup>44</sup> Acı olmaksızın ne sevmiş ne de yaşamışsızdır. Hayat, *rahat bir hayatta kalmaya* feda edilir. Yalnızca canlı bir

\* Yunan mitolojisinde Girit kralı Minos’un kızı prenses Ariadne’nin Te-seus’a hediye olarak verdiği, onun Minotor’un labirentinden çıkmasını sağlayan yumak. –ç.n.

ilişki, gerçek bir birliktelik acıya muktedirdir. Buna karşılık cansız, işlevsel bir bir-aradalık bozulduğunda bile acısızdır. Canlı bir birlikteliği ölü olandan ayırt eden acıdır.

*Acı bağıdır.* Acı verici durumları bütünüyle reddeden biri bağ kurma yetisinden yoksundur. Günümüzde acı verebilecek yoğun bağlardan kaçınılır. Her şey palyatif bir rahatlık alanında gerçekleşir. *Aşka Övgü* adlı kitabında Alain Badiou internetteki bir eş bulma sayfasının reklamına işaret eder: “Acı çekmeden âşık olmak çok kolay!”<sup>45</sup> *Acı olarak öteki* ortadan kaybolur. Ötekini bir seks nesnesi olarak şeyleştiren tüketim niteliğindeki aşk acı vermez. *Ötekini arzulamak* olarak Eros’un karşıtıdır.

*Acı farktır.* Hayatı *eklemler*. Organlar ancak kendilerine has acı lehçeleriyle tanıtırlar kendilerini. Acı sınırları belirler, farkları vurgular. Acı olmaksızın gerek beden gerekse dünya bir farksızlığa düşer. “Acılar ne sağlar?” sorusuna von Weizsäcker şöyle cevap verir: “Öncelikle ancak acı bana neyin benim olduğunu ve nelere sahip olduğumu öğretir. Ayak parmaklarım, ayağım, bacağım ve üzerinde durduğum topraktan kafamdaki saça kadar her şeyin *bana ait* olduğunu acı sayesinde öğrenirim. Ve yine acı sayesinde bir kemiğin, akciğerin, kalbin ve iliğin oldukları yerde olduklarını ve bunların her birinin kendi acı diline sahip olduğunu ve kendi ‘organ lehçesi’ni konuştuğunu öğrenirim. Bütün bunlara sahip olduğumu tabii ki başka yoldan fark etmiş de olabilirim ama bunların ne kadar değerli olduğunu sadece acı öğretir bana; tek tek her birinin benim gözümdeki bedelini ve değerini sadece acı sayesinde öğrenirim ve bu acı kanunu aynı şekilde dünya ve onun üzerindeki şeylerin bedeli için de geçerlidir.”<sup>46</sup> Acı olmaksızın ayırt edip değer biçmek mümkün değildir. Acısız dünya aynının cehennemidir. Umursamazlık hâkimdir burada. *Eşsiz olanın* ortadan kaybolmasına neden olur.\*

*Acı gerçekliktir. Gerçeklik etkisi gösterir. Gerçekliği her şeyden önce acı veren direnciyle algılarız. Palyatif toplumun sürekli anestezi dünyayı gerçeklikten arındırır. Dijitalleşme de direnci giderek azaltır, direnen karşıdakini, karşıyı, karşı-cismi giderek yok eder. Süreduran “like / beğendim” bir körelmeye, gerçekliğin ortadan kalkmasına yol açar. Dijitalleşme anestezi uygulamasıdır.*

“Sahte haberler”le ve “derin sahtelikler”le karşılaştığımız olgusonrası çağda bir *gerçeklik apatisi*, hatta *gerçeklik anestezi* oluşur. Ancak bir *gerçeklik şoku* bizi bundan kurtarabilir. Virüsün yol açtığı panik kısmen bu şok etkisine bağlıdır. *Virüs gerçekliği yeniden tesis eder. Gerçeklik viral bir karşı-cisim* olarak geri döner.

Acı öz-algılamayı hassaslaştırır. Kendiliğe *kontur verir. Profilini* çizer. Giderek artan kendine zarar verici davranışlar narsisist, depresif hale gelmiş ben’in kendi varlığından emin olmayı, *kendini hissetmeyi* hedefleyen ümitsiz çabası olarak anlaşılabilir. Acı duyuyorum o halde varım. Varoluş duygusunu da acıya borçluyuz. Acı ortadan kalktığında yerine koyacak bir şey ararız. Yapay olarak yaratılan acı buna çare olur. Macera sporları ve riskli davranışlar kendi varlığından emin olma çabalarıdır. Böylelikle palyatif toplum paradoksal bir şekilde *aşırılıkçıların* varlığına yol açar. Acı *kültürü* yoksa barbarlık ortaya çıkar: “Anestezi altındaki bir toplumdaki insanlara canlılık hissi verebilmek için giderek daha güçlü uyaranlar gerekir. kendini deneyimleyemeyi sağlayan uyaranlar olarak sadece kimyasal maddeler, şiddet ve terör kalmıştır.”<sup>47</sup>

\* Almanca metinde son üç cümledeki “aynının” (des *Gleichen*), “umursamazlık” (die *Gleichgültigkeit*) ve “eşsiz olan” (das *Unvergleichbare*) ifadelerinde aynı kök mevcut. –ç.n.



## ACININ POETİĞİ

MAX BROAD'A bir mektubunda Kafka, yazmanın “şeytan tarafından çimdiklenip, dövölüp neredeyse un ufak edilmenin” karşılığı olan “tatlı, şahane bir ödöl” olduğunu söyler. Katlanılmaz acıların ödölüdür yazmak. “Gün ışığında” da yazılabilir ama Kafka yazmayı hayatını neredeyse mahveden “karanlık güç”e borçludur. Ürküntü onu uykusundan ettiğinde yazdığını, yazma olmasa hayatın “delilik”te sonlanacağını söyler.<sup>48</sup>

Proust da yazma uğruna eziyeti besler. Proust'un hayatı çocukluktan başlayarak hastalıklarla geçmişti. Şiddetli astım nöbetleri hayatı boyunca canını yakmıştı. Ölümünden birkaç yıl önce bir mektubunda şöyle yazar: “Her ne kadar özellikle de son aylarda tasamın ayrılmaz eşlikçisi olan böylesi katlanılmaz fiziksel acıları çekiyor olmak canımı sıkıyorsa da bunlara, çektiğim acılara düşkünüm ve bunları yitirme düşüncesinden nefret ediyorum.” Acı Proust'un kalemine yön verir. Ölümünden bile dil, hatta *üslup* çıkarır. Yazısının hizmetine koşar onu. Bu *yazma tutkusu* acı olmaksızın düşünülemez: “Son saate kadar kendi durumunu kahramanca bir uyanıklıkla inceledi. Bu notlar tashih sayfalarında kahramanı Bergotte'un ölümünü daha somut, daha gerçekçi bir hale sokmak içindi, yazarın öğrenebildiği son detayları, sadece ölmekte olan birinin bilebileceği en mahrem detayları sergile-

meyi amaçlıyordu. [...] Böylece ölüme tokat atmıştı: sanatçının son muhteşem jestiydi bu, ölüm korkusunu ona kulak vererek yenmek.”<sup>49</sup>

Schubert de bir *homo dolorist*ir.\* *Winterreise*\*\* acıdan doğmuştur. Geç dönem eserlerinde frengi nedeniyle de çektiği dayanılmaz acıların izleri vardır. Görmek zorunda olduğu cıva tedavisi katlanılmaz acılar veren bir işkence gibiydi. Bütün vücudu cıva ile ovuluyor ve günlerce aşırı sıcak bir odada kalmak zorunda bırakılıyordu. Yıkanması bile yasaktı. Ayrıca uzun yürüşler yapması gerekiyordu. Ölüm döşeğinde bile *Winterreise* üzerinde düzeltmeler yapmıştı. Eserleri aşk ve acıyı konu alır. Gençlik döneminden kalma *Mein Traum*\*\*\* adlı yazıda şöyle der: “Yıllarca, yıllarca şarkı söyledim. Aşk söyleyeyim dedim, aşk acı oldu bana. Acıyı söyleyeyim deyince de acı, aşk oldu.”<sup>50</sup>

Güzel, acının tamamlayıcı rengidir. Ruh acı karşısında güzeli tahayyül eder. Acıyla çarpılmışın karşısına sağlamı koyar. Güzel görünüm onu *yatıştırır*. Ruhu varolan dünya karşısında yaşanabilecek, iyileştirici bir karşı dünya kurmaya yöneltir acı. Her şeyin yeni, ayartıcı bir ışık altında görünmesini sağlar: “Acıya karşı durmaya çalışan aklın muazzam gerilimi, baktığı ne varsa her şeyin yeni bir ışık altında ışıldamasına yol açar ve bu yeni ışıklandırmanın verdiği anlatılmaz uyarı acı çeken insanın intiharın bütün çekiciliğine karşı durmasına ve yaşamaya devam etmeyi son derece arzulanır bulmasına yetecek güçtedir genellikle.”<sup>51</sup> Acı hayal gücünü canlandırır. Nietzsche’nin gözünde sanat, va-

\* Acı çeken insan. —ç.n.

\*\* “Kış Yolculuğu”, Schubert’in vokal ve piyano için bestelemiş olduğu Wilhelm Müller’in 24 şiirini içeren eseri. —ç.n.

\*\*\* Rüyam. —ç.n.

roluşun katlanılmazlığını ve dehşetini büyüyle yok eden “kurtarıcı, iyileştirici bir büyücü”dür.<sup>52</sup>

Nietzsche de bizim toplumumuzu palyatif toplum olarak adlandırır. Belirgin özelliği büyük ölçüde azalmış hayat hissidir. Hayat zayıflayıp *rahat bir hayatta kalmaya* dönüşmüştür. Sağlık yeni tanrıça mertebesine çıkarılmıştır. Nietzsche hayatın, aşırı acı ve eziyete rağmen hayatı olumlayan trajik öğesini yitirdiğini söylerdi: “*Trajik* his kavramının anahtarını bana, içinde acının bile bir uyarıcı olarak etki gösterdiği coşkun bir hayat ve güç hissi olarak şölenin psikolojisi verdi [...]”<sup>53</sup>

Toplumun genel anestezisi acının poetiğinin ortadan tamamen kaybolmasına yol açar. Anestezi acının estetiğini bastırır. Palyatif toplumda acıyı anlatılır, şarkıya dökülür kılmayı, konuşturmayı, bir anlatıya katmayı, güzel bir görünümle örtmeyi, yani oyuna getirmeyi tümüyle unutmuş durumdayız. Acı günümüzde estetik hayal gücünden tamamen kopmuştur. Dilini yitirmiş olarak tıp tekniğinin konusu halinde gelmiştir. Ağrı kesiciler anlatımın, hayal gücünün önüne geçer ve onları uyutur. Tıbbi destekli sürekli anestezi ruhsal körelmeye yol açar. Acı bir anlatım başlatmadan engellenir. Palyatif toplumda acı artık insanı denize götürecektir, teknesini yüzdürebileceği bir akıntı, bir anlatım akıntısı değil bir *çıkma*dır.

Fransız yazar Michel Butor edebiyatta bir kriz saptar. Butor’a göre edebiyat artık yeni bir dil oluşturma yetisine sahip değildir: “Son on ya da yirmi yıldır edebiyatta hiçbir şey olmuyor. Çok sayıda yeni yayın var ama ruhsal bir duraklama söz konusu. Bunun nedeni iletişimin krizidir. Yeni iletişim araçları hayranlık uyandırıcı ama dehşetli bir gürültü çıkarıyorlar.”<sup>54</sup> İletişim gürültüsü aynının cehennemini sürdürür. Tamamen farklı, eşsiz ya

da hiç görülmemiş bir şeyin olmasını engeller. Aynının cehennemi palyatif bir rahatlık alanıdır. Acı buradan dışarı atılmıştır çünkü iletişimin hızlanan dolaşımını rahatsız eder. İletişim, aynının aynıyla karşılaştığı yerde en yüksek hıza ulaşır. “*Like* / beğendim” iletişimi hızlandırır. Acıysa ona karşı durur. *Sesini kesme eğilimi* vardır ama bu eğilim tamamen farklı bir şeyin gerçekleşmesine izin verir.

Bugün artık acıya maruz kalmak istemiyoruz. Halbuki acı yeninin, tamamen farklı olanın ebesidir. Acının negatifliği aynıyı keşintiye uğratar. Aynının cehennemi olan palyatif toplumda acının dili, acının poetiği mümkün değildir. Bu toplumda yalnızca hoşnutluğun nesrine, yani gün ışığında yazmaya yer vardır.



## ACININ DİYALEKTİĞİ

*Tin acıdır*; ancak acıyla yeni bilgiye, daha yüksek bilgi ve bilinç biçimine ulaşır. Tinin temel özelliği “varlığını çelişkide, sonuç olarak acıda [...] sürdürme”<sup>55</sup> yetisidir Hegel’e göre. Gelişimi sırasında kendiyile çelişkiye düşer. İkiye bölünür. Bu bölünme, bu çelişki ona acı verir. Ama acı *oluşumunu* sağlar. Oluşum acının olumsuzluğunu gerektirir. Tin acı veren çelişkiyi gelişip daha yüksek bir biçim alarak aşar. Acı ruhun dialektik oluşumunun motorudur. Tini *dönüştürür*. Dönüşümler acıdır. Acı olmaksızın tin aynı kalır. Oluşum yolu bir *via dolorosa*dır\*: “O halde öteki, olumsuz olan, çelişki, bölünme ruhun doğasında vardır. Bu bölünmede mevcuttur *acı* imkânı. Yani acının nasıl dünyaya gelmiş olduğu sorulduğunda sanıldığı gibi tine dışarıdan gelmiş değildir acı.”<sup>56</sup> Tin “ancak mutlak bölünmüşlükte kendini bulduğunda kavuşur hakikatine.”<sup>57</sup> Gücü, “olumsuzla yüz yüze gelmesinde” ve “onda oyalanmasında” gösterir kendini.<sup>58</sup> “Olumsuzluktan kaçan olumluluk” ise dumura uğrayarak “ölü varlık” haline gelir. Sadece acının olumsuzluğu tini canlı tutar. *Acı hayattır*.

Varolandan radikal bir şekilde kopan *bilgi* acı olmaksızın mümkün değildir. Empatik anlamda *deneyim* de acının olumsuzluğu-

\* Kudüs’te İsa’nın çarmıha götürülürken geçtiğine inanılan yol. –ç.n.

nu şart koşar. Deneyim acılı bir dönüşüm sürecidir. Bir acı çekme ya da katlanma ânı içerir. Bu açıdan bir durum değişikliğine yol açmayan yaşantıdan farklıdır. Yaşantı dönüştürmek yerine eğlendirir. Yalnızca acı radikal bir değişikliğe neden olur. Palyatif toplumda aynının devamını görürüz. Her şeyi dener ama bir *deneyim* edinmeyiz, her şeyi fark eder ama *bilgiye* ulaşmayız. Enformasyonlar ne deneyime ne bilgiye götürür. *Dönüşümün olumsuzluğundan yoksundurlar.*

Acının olumsuzluğu, düşünme için oluşturuşu bir nitelik taşır. Düşünmeyi hesaplamaadan, yapay zekâdan ayıran da acıdır. Zekâ (*Intelligenz*), *arasından seçmek (inter-legere)* demektir. Yani mevcut olanın dışına çıkmaz. *Tamamen farklı* olanı ortaya çıkarmayı beceremez. Bu anlamda *tinden* farklıdır. Acı düşünmeyi derinleştirir. Oysa derin hesaplama diye bir şey yoktur. Düşünmenin *derinliği* neden oluşur? Hesaplamanın aksine, düşünme dünyaya yeni bir bakış sunar, hatta *başka bir dünya* ortaya çıkarır. Sadece canlı olan, acı çekebilen hayat düşünme yetisine sahiptir. Yapay zekâda eksik olan tam da bu hayattır: “Biz düşünen kurbağalar değiliz, soğutulmuş iç organları olan nesnelleştirici ve kaydedici aletler değiliz – düşüncelerimizi sürekli olarak acılarımızdan doğurmamız ve onlara içimizdeki kan, yürek, ateş, haz, tutku, azap, vicdan, kader, talihsizlik gibi her şeyi anaç bir şekilde vermemiz gerekir.”<sup>59</sup> Yapay zekâ sadece bir hesap aracıdır. Öğrenme yetisine hatta “derin öğrenme” yetisine sahiptir ama deneyim yetisine sahip değildir. *Ancak acı, zekâyı tine dönüştürür. Acı algoritmaları olmayacaktır.* “Ancak büyük acı, zamanla yayılan uzun, yavaş acı tinin nihai özgürleştiricisidir,” der Nietzsche. Bu acı “biz filozofları en derin noktalarımıza ulaşmaya ve muhtemelen şimdiye dek insanlığımızın mekânı olan tüm güveni, iyi niyeti, örtücülüğü, ılımanlığı, orta yolu terk etmeye zorlar.”<sup>60</sup>

Acının aksine sağlık diyalektik değildir. Sağlığı en yüce değer haline getirmiş olan palyatif toplum aynının cehenneminde hapistir. Dönüşümün diyalektik gücünden yoksundur. Nietzsche acıyı da kapsayan daha üstün bir sağlık tasavvur eder: “Uzun süren hastalığıma gelince, ona sağlığımdan sayılamayacak kadar daha fazlasını borçlu değil miyim? Ona daha *üstün* bir sağlığı borçluyum, kendisini yok etmeyen her şeyin onu daha güçlü kıldığı bir sağlığı! – *Felsefemi de ona borçluyum* [...]”<sup>61</sup> Nietzsche *Bütün Değerlerin Yeniden Değerlendirilişi*’ni de acıya bağlar. Acı alışıldık anlam ilişkilerini sarsar ve tını, her şeyin yeni bir ışık altında görülmesini sağlayan, radikal bir perspektif değişimine zorlar. Hazzın aksine acı *düşünüp taşınmaya* yol açar. Tine “mükemmel bir diyalektik berraklık” kazandırır. Onu *görür* kılar. Tamamen yeni bir bakış açısı sağlar: “Tinin tamamen aydınlık ve neşeli oluşu bende yalnızca en derin fizyolojik zayıflıkla değil acıyla bile birlikte var olur. – Kesintisiz bir acı ve güç bela kusa-bildiğim balgama yol açan cehennemi azap esnasında mükemmel bir diyalektik berraklığa sahiptim ve sağlıklı zamanımda kendilerine tırmanamayacağım, erişme inceliğine sahip olamayacağım şeyler düşündüm. [...] *Perspektifleri değiştirme* imkânım vardı ve bana göre bir şeydi bu: *Değerleri yeniden değerlendirmenin* sadece benim için mümkün olmasının nedeni buydu.”<sup>62</sup>

Palyatif toplum takıntılı bir şekilde olumsuzdan kaçır, onda oylanmak yerine. Olumlu olana sarılmak aynının üretilmesine neden olur. “*Aynı biçimlerde ayak direme*”nin temelinde algofobi bulunur. “Sürekli yaratan”, “sürekli yıkmak zorunda olan” olma özelliğiyle “acıya bağlanmıştır”. Acı, yaratıcıyı “şimdiye kadar-kini kabul edilemez, hatalı, reddedilmesi gereken ve çirkin olarak hissetmeye” zorlar.<sup>63</sup> Bu nedenle acı olmaksızın devrim, yeniye yolculuk ve tarih olamaz.



## ACININ ONTOLOJİSİ

Acı, iyileştirici gücünü hiç ummadığımız bir yerde gösterir.

*Martin Heidegger*

ŞARKI OLARAK SÖYLENEBİLECEK KALINTI – Konturu  
Orakyazıyı sessizce delip geçenin,  
kıyıda, karlı mekânda.

*Paul Celan*

JÜNGER'İN *Über den Schmerz*'ine (*Acı Üzerine*) düştüğü bir notta Heidegger “hiçbir yerde, hiçbir şekilde bizzat acıyı konu etmeyen, özünün ne olduğunu sormayan, acının nesneleştirilmesi şeklindeki belirleyici tavrının sonucu olarak acının gizeminden etkilenemeyecek olmasından ötürü de yaklaşımının şüphe uyandırıcılığını ele almayan bir deneme.”<sup>64</sup> Jünger hiç şüphesiz ki herkesin acının ne olduğunu bildiğinden yola çıkar. Onu ilgilendiren acıyla olan ilişkimizdir. “Acı insanın yalnızca en içsel olanı değil, aynı zamanda dünyayı erişilir kıldığı anahtarlardandır. İnsanın acıyla başa çıkabildiği ya da onun üstesinden gelebildiği noktalara yaklaştığımızda gücünün kaynaklarına ve iktidarının ardındaki sırra ulaşmış oluruz. Bana acıyla ilişkini söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim!”<sup>65</sup> Heidegger bunun üzerine şöyle yazar: “Bana, tabii ona ait bir fikrin varsa, Varlık'la ilişkini söyle, sana ‘acı’ ile ‘ilgilenip’ ilgilenemeyeceğini ve nasıl ilgileneceğini ya da onu düşünüp düşünemeyeceğini söyleyeyim.”<sup>66</sup>

Heidegger'in alaycı sayılabilecek cevabının felsefi bir çekirdeği vardır. Heidegger acı sorununa varlık üzerinden yaklaşmak ister. Ancak varlıktır acının “öz”üne, “sır”ına ulaşmamızı sağlayacak olan. Hatta şöyle bile diyebilirdi: *Varlık acıdır*. Bu insanın varoluşunun özellikle acılı olduğu anlamına gelmez. Kafasındaki daha ziyade *acının ontolojisi*dir. Varlık üzerinden acının “öz”üne ulaşmak ister: “Dünya üzerinde tarifsiz acılar sürünerek ya da hızla gezinir. Acı seli kabarmaya devam eder. Ama acının özü saklanır. [...] Her yerde sayısız ve ölçüsüz acılar bize sıkıntı verir. Ama biz acı duymayız, acının özüne devrolunmamışızdır.”<sup>67</sup>

Heidegger'in düşüncesi varlık ile varolan arasındaki farktan yola çıkar. Varolan, barizliğini ve anlaşılabilirliğini varlığa boçludur. Varolana karşı anlayan bir davranışın mümkün olabilmesi için varlık erişilmiş olmalıdır. Dikkatimi bir nesneye yöneltmezden önce *düşünce-öncesi* erişilmiş bir dünyada *bulunmaktayım*dır. Böylelikle Heidegger ruh halinin dünyaya erişme gücüne işaret eder. Ruh hali sayesinde düşünce öncesi erişilmiş –insanın ayrıca bilincinde olmadığı– dünya, nesneye yönelik yönelimden önce gelir: “Ruh hali dünyada-olmaya halihazırda bir bütün olarak erişmiştir ve bir şeye yönelmeyi de [...] ilk mümkün kılan odur.”<sup>68</sup> Ruh hali gibi fenomenler bile Heidegger'in düşüncesinin *hazırda olmayana* ilişkin olduğuna işaret eder. Düşünce öncesi erişilmiş dünya hazırımızda değildir. Ona atılmış durumdayızdır, onun tarafından *belirlenmişizdir*.<sup>\*</sup> Ruh hali *üzerimize çöken*, hâkim olmadığımız bir şeydir.

Geç döneminde Heidegger için varlık mistikleşerek, her ne kadar şeyleri meydana getirmiyorsa da onların (*var-*)*oldukları* şey ha-

\* “Belirlenmiş” kelimesini Han “be-stimmt” şeklinde yazarak “ruh hali” anlamına gelen *Stimmung*’a atıfta bulunuyor. –ç.n.

line gelmelerini sağlayan “kaynak temel”<sup>69</sup> haline gelir. İnsan da varoluşunu ona borçludur. “İnsan, özünü belirleyene (*be-stimmt*) uyumlu olarak (*ge-stimmt*) kalır. İnsan belirlenişinde bir sese (*Stimme*) maruz kalır, kendisine seslenilir ve bu ses gürültü içinden ne denli sessiz geçerse o denli saf tınlar.”<sup>70</sup> İnsanın varoluşunu belirleyen (*be-stimmt*) ve ona uyum veren (*durch-stimmt*) bu sedasız ses hazırda değildir, *başka bir yerden, tamamen öteki* olandan gelir. Düşünme acıdır, “kendini çeken, geri çekilirken duraksayan”<sup>71</sup> *sırta tutkudur*.

Heidegger dili bir *yetenek* olarak görür. İnsan buna tekabül etmek (*entspricht*) suretiyle konuşur (*spricht*). Varlık ile varolan arasındaki ontolojik fark dili de belirler: “Bir ‘-dir’ [‘ist’]\* sözün kırıldığı yerde ortaya çıkar. Kırılmak burada şu demektir: tınlamış olan söz sessize, kabul göreceği yere döner: sessizliğin çınlamasına [...]”<sup>72</sup> “-dir” dilin hazırda olmayan, *sessizlik* olmak niteliğiyle tınlayan söze katılamayacak olan kökenini işaretler. Ancak söz kırıldığında duyulur sessizlik. Ancak şiir algımıza sunar sessizliği, tınlayan sözün içerisinden sessizce delip geçen o *şarkı olarak söylenebilecek kalıntıyı*. Şiir okunabilir, içinden çıkmış olduğu *okunamaza* geri verir. Okunabilirin ve şarkı olarak söylenebilirin tutturulduğu *dikiş acı verir*. Heidegger’in “dikişçisi”<sup>73</sup> acıyı kollar. Acı, sessizliğin, *hazırda olmayan dışarısının* düşünmeye girdiği *yarıktır*. Şarkı olarak söylenebilecek kalıntı *acıya uyaktır*.

Acı insanın faniliğinin temel ruh halidir. Heidegger onu ölümden kalkarak düşünür: “Acı küçük ölçekte ölüm – ölüm büyük ölçüde acıdır.”<sup>74</sup> Heidegger’in düşüncesi “acı, ölüm ve aşkın birlikte ait

\* Koşaçların (burada *ist*) temelinde bulunan *sein* fiil olarak “(var)olmak”, *das Sein* ise “varlık” anlamına gelir. –ç.n.

olduğu”<sup>75</sup> özlük alanının izini sürer. *Ötekinin hazırda olmayışıdır* Eros olarak aşkı uyanık tutan. Eros, benim elimin altında olmayan *ötekinin arzulanmasıdır*. Ölüm biyolojik süreç olarak düşünülen hayatın basitçe sona ermesi değildir. Daha ziyade *var-olmanın bir tarzıdır*. “Varlığın sırrı” olarak hayatın içine uzanır. “Hiçliğin, yani her açıdan asla salt bir *varolan* olmayan ama aynı zamanda üstelik *varlığın* sırrı olarak mevcut bulanan bir gücün mabedi”dir ölüm.<sup>76</sup> Ölüm insanın hazırda olmayanla, tamamen başka olanla, ondan kaynaklanmayanla ilişki içinde olduğu anlamına gelir.

Varlık yalnızca “uzağa katlanan saf yakınlık”<sup>77</sup> acısında kendini hissettirir. Acı insanı, ona dayanak ve mekân sağlayan hazırda olmayana duyarlı kılar. Acı insanın varoluşunu *taşır*. Bu açıdan hazdan ayrılır. Ortadan kaldırılabilircek geçici bir durum değildir. Daha ziyade insan varoluşunun *çekim gücünü* oluşturur: “Sevinç ne denli sevinçliyse, içinde uyuklayan üzüntü o denli saftır. Üzüntü ne kadar derinse içinde yatan sevinç o denli çığırkandır. Üzüntü ve sevinç kendilerini iç içe geçiren bir oyun oynar. Uzağı yakın, yakını uzak kılarak üzüntüyle sevinci iç içe geçiren oyun *acıdır*. Bu nedenle doruktaki sevinç ve en derin üzüntü kendilerince acı vericidir. Ama acı faninin hissiyatına, sanki hissiyat çekim gücünü acıdan alıyormuş gibi gelir. Bu, faniyi bütün çalkantılarda özünün dinginliğinde tutar. Acıya tekabül eden ruh durumu\*, acı kaynaklı ve ona yönelik olarak gelişen hissiyat *kerdendir*.”<sup>78</sup>

Saklılık Heidegger’in düşüncesinin temel kavramıdır. Bu, “saklı olmayış” olarak hakikate özsel olarak bağlıdır. “Açıklık” olarak varlık karanlık ormanla çevrilidir. “Yeryüzü” de hiçbir erişime

\* Heidegger burada eski bir kelime olan *muot*’u kullanıyor. –ç.n.



izin vermeyen “öz olarak kendini kapatan”ı temsil eder: “Yeryüzü her türlü nüfuz etme girişiminin kendine çarparak paramparça olmasına yol açar. Sadece hesaplama şeklindeki her musallat olusun bile bir yıkıma dönüşmesine neden olur. Bu girişim, doğanın tekno-bilimsel nesnelleştirilişi biçiminde, bir hâkimiyet ve ilerleme sancağının ardından gitse de bu hâkimiyet isteğin aczi olarak kalır. Açıkça kendisi olarak aydınlıkta görüldüğü zamanlar öz olarak erişilemezliğin kendisine teslim edilmiş ve korunmuş olduğu, her tür açma girişiminden kaçtığı, yani kendisini sürekli kapalı olarak muhafaza ettiği zamanlardır sadece [...]”<sup>79</sup> Yeryüzü, kendisiyle ne denli “sürdürülebilir” bir şekilde uğraşırsak uğraşalım, erişilebilir bir kaynak olarak ele alındığında bozulmuştur bile, çünkü “özel açıdan erişilemez”dir. *Yeryüzünün Kurtuluşu* onunla tamamen farklı bir ilişkiyi şart koşar. Onu *esirgememiz* gerekir. Bu da erişilmezliğinin deneyimini içerir. Yeryüzünü yabancılığı ve ötekiliği içinde bırakır. *Esirgeme mesafeyi gerektirir*.

Yeryüzünün düzeni günümüzde sonuna geliyor. Yerine dijital düzen geçiyor. Heidegger yeryüzü düzeninin son düşünürüdür. Ölüm ve acı dijital düzende yer almaz. *Arıza* olarak görülürler. Üzüntü ve özlem de şüphe uyandırır. *Uzağın yakınlığının acısı* dijital düzene yabancısıdır. Yakın, uzağa taahhütlüdür. Dijital düzen yakını mesafesizliğe indirgeyerek acı vermemesini sağlar. Hazırda bulundurma baskısıyla her şey ulaşılabilir ve tüketilebilir hale getirilir. *Dijital habitus* şudur: Her şey hemen hazırda olmalıdır. Dijital düzenin hedefi topyekûn hazır etmedir. “Yapılamaz olan karşısındaki tereddütlü çekingenliğin yavaşlığı”ndan<sup>80</sup> yoksundur.

Sır, yeryüzü düzeni için özeldir. Dijital düzenin sloganıysa *şeffaflıktır*. Bu her tür gizliliği ortadan kaldırır. Dijital düzen dili de

şeffaflaştırır, yani onu enformasyon şeklinde şöyleştirerek hazırda tutar. Enformasyonların gizli bir *arka yüzü* yoktur. Dünya, verilere dönüştürüldüğünde şeffaflaşır. Algoritmalar ve yapay zekâ insan davranışını da şeffaf, yani hesaplanabilir ve yönlendirilebilir hale getirir. Dijital düzenin ruhu Dataizm, veri totalizmidir. Anlatının yerine hesaplamayı geçirir. Dijital sayısal demektir. Sayısal da anlatıdan daha şeffaf, daha hazırdadır.

Hazırda olmamak günümüzde hazırda olanın geçici yokluğudur sadece. Hazırda olandan ibaret dünya yalnızca tüketim içindir. Ancak dünya hazırda olanların toplamından fazlasıdır. Hazırdaki dünya *aurayı*, hatta *rayihayı* yitirir. *Oyalanmaya* fırsat vermez. Hazırda olmayıştır ötekinin başkalığını, *ötekiliğini* niteleyen. Onu bir tüketim nesnesi olmaya düşmekten korur. “Kadim mesafe”<sup>81</sup> olmaksızın öteki bir *Sen* değildir. Şeyleşerek *O* olur. Ötekiliğine *seslenilmez*, ele geçirilir.

Acı *başka bir görünürlük* sağlar. Günümüzde yitirmekte olduğumuz bir algı organıdır. Dijital düzen *anestetiktir*. Belli zaman ve algı biçimlerini ortadan kaldırır. Heidegger bunun bizi varlık-unutkanlığına götürdüğünü söylerdi. Sabırsızlık, hemen elde etme baskısı, uzun süren ve yavaş olanın kaybolmasına yol açar. Uzun süren ve yavaş olan yoksunlaştırıcı değildir, bir eksiği yoktur. Hızlandırılabilir bir sürece delalet etmez. Daha ziyade kendi zamansallığına, kendi gerçekliğine, *kendi rayihasına* sahiptir. Hazırda olan *rayihalı değildir*. Uzun süren ve yavaş olan geri çekilirken *duraksar*. *Geç gelen*, hatta *geç parlayandır*. *Geçliktir* hareket tarzı. *Hemen* ise dijitalin zamansallığıdır.

Günümüzde *sabır ve bekleme* de yıpranan ruh durumlarından. Bunlar topyekûn hazırda olma baskısı altında kaybolan bir gerçekliği ulaşılır kılar. Uzun süren ve yavaş olanda sabır gösteren

bekleme özel bir yönelimi ortaya koyar. Hazırda olmayana uyum gösterme tavrıdır bu. Bir *şeyi* değil bir *şeyde* beklemektir. Israrlılıkla karakterizedir. Bu da hazırda olmayana sıkıca sarılır. Feragat *yönelimsiz bekleyişin* temel niteliğidir. Feragat *verir*. Bizi hazırda olmayana duyarlı kılar. Tüketimin karşıtıdır. “Feragat etmeye ve feda etmeye üzücü katlanış, bir teslim alıştır,”<sup>82</sup> der Heidegger. Acı bir eksiğe işaret eden öznel bir duyum değil bir alış, hatta varlık-alışdır. *Acı yetenektir*.



## ACININ ETİĞİ

JÜNGER'İN ACI HAKKINDAKİ düşünceleri büyük ölçüde disiplin fikri tarafından belirlenir. İnsanları acıya duyarsız kılması beklenen disiplin tekniğiyle film ve fotoğraf gibi modern medya arasında da bağlantı kurar. Bunlar sadece ön planda eğlendirme amacına hizmet eder. Arka plandaysa görmeyi disipline etmektedirler: “Toplumsal bütününe yönelik radyo ve film gibi araçların eğlendirici niteliğinin arkasında disiplinin özel biçimleri saklıdır.”<sup>83</sup> Kamera kaydı “duyarlık alanı dışında” gerçekleşir.<sup>84</sup> Soğuk bir bakışı vardır. Bununla insanın bir patlamada parçalandığı âni kaydeder. İnsan gözünün disipline olmuş görüşünün somutlaşmış halidir. Fotoğraf “bize has ve de vahşi bir görme tarzının ifadesidir”.<sup>85</sup> Filmlerde “alışılmadık ölçüde soğuk bir vahşet” ifade bulur. “Son derece ferah bir ortamı yansıtan görüntülere aynı anda gezegenin başka bir köşesini mahveden felaketi ekle-yen senkronizasyon”<sup>86</sup> duyarsızlaştırıcı etki gösterir. Seyircilerin sessizliği “antik oyunların kalıntılarını bugüne taşıyan boğa gü-reşlerinin gerçekleştiği güneydeki arenalarda rastlanan vahşi öf-keden daha soyut ve korkunçtur”.<sup>87</sup>

Görmenin disipline edilişi günümüz kültürel pratikleri arasında yer almaz. Dijital medyalar disipline edici değildir. Bugün disiplin toplumunda değil, her şeyi tüketilir kılan tüketim toplumunda

yaşıyoruz. Şiddet içeren görüntülerle de pornografik bir ilişkimiz var. Filmlerde ve bilgisayar oyunlarında kendimizi tümüyle kapatıyoruz *şiddet pornosuna*. Şiddet pornosu da öldürmeyi bile acısız bir olay haline getiriyor. Bu görüntüler ağır kesici gibi iş görüyor. Bizi başkalarının acılarına duyarsız kılıyor.

Kitlesel medyadaki ve internetteki acı ve şiddet görüntülerinin aşırı bolluğu da sessiz seyircinin pasifliğine ve aldırmaçlığına itiyor bizi. Muazzam miktarda oluşları nedeniyle zihnımız bunları işleyemez. Bu görüntüler algıya musallat olur. Bunlardan Susan Sontag'ın saptamış olduğu “resim şöyle der: şuna son ver, karış, harekete geç”<sup>88</sup> şeklindeki ahlaki emir çıkmaz artık. Şiddet ve acı görüntülerinin yığını algının olaydan tümüyle kopmasına yol açar, çünkü olay yoğun bir dikkat, bir *ürkme* gerektirir. Sadece dikkatimizin parçalı niteliği bile bu ürkmenin gerçekleşmesi için yeterlidir.

İnsanın başka insanların acısına dikizci bir tavır gösterdiği şekildeki yaygın antropolojik varsayım hızla azalan empati yetisini açıklamaya yetmez. Artan empati yitimi daha vahim bir duruma, *ötekinin kayboluşuna* işaret eder. Palyatif toplum acı olarak ötekini ortadan kaldırır. Öteki nesne olarak şeyleştirilir. *Nesne olarak öteki de acı vermez.*

Pandemi döneminde ötekilerin acısı daha da uzağa kaçar. “Vaka sayısı” şeklinde dağılır. İnsanlar yoğun bakım birimlerinde hiçbir insani ilgi görmeksizin yalnız olarak ölür. Yakınlık bulaşma demektir. “Sosyal mesafe” empati yitimini artırır. Zihniyet mesafesi şekline dönüşür. Öteki kendisinden uzak durulması gereken muhtemel bir virüs taşıyıcısıdır artık. Sosyal mesafe sosyal ayırım düzeyine çıkar.

Bugün egonun hâkimiyeti altındayız; onun sersemliğine, hatta sarhoşluğuna kapılmış durumdayız. Narsistik ego ötekinde her şeyden önce kendiyle karşılaşır. Dijital medyalar da ötekinin kayboluşuna katkıda bulunur. *El altında hazır duruma* getirmek suretiyle ötekinin *direncini* azaltırlar. Ötekini giderek daha az bir şekilde ötekiliği içinde algılarız. Öteki ötekiliğinden arındırıldığında ancak tüketilmeye yarar.

Öteki karşısında duyarlık bir “kendini acı çekene dek maruz bırakan”<sup>89</sup> bir “*maruz kalmışlık*”ı şart koşar. Duyarlık acıdır.<sup>90</sup> Bu *ilkel acı* olmazsa “ben” başını, “*kendi-için*”ini tekrar dikleştirir ve ötekini şeyleştirerek nesne haline getirir. Ötekini ben’in elinden sadece maruz kalmışlığın acısı kurtarır. Bu, etik, *meta-fizik* bir acı olarak *benim* acım olarak algıladığım acının üstündedir. *Ötekine yönelik* bir acıdır, ben’in bütün pasifliklerinden daha pasif olan kökensel bir maruz kalmışlıktır. Merhametten de önce gelen maruz kalmışlığın acısı *rahat bir kendine dönüşü, kendinden hoşnutluğu* imkânsız kılar.

*Yapabilmek* performans öznesi olarak ben’in fiilidir. Tüketmek, zevkini çıkarmak, tecrübe etmek bununla eşanlamlıdır. *Yapabilirliğin* mutlaklaştırılması, hazırda olmayışıyla kendini tam da *yapabilememe-bilme* (*Nicht-Können-Können*) acısında açığa vuran ötekini harap eder. Ötekiyle empatik bir ilişki olarak aşk “üzerimize çöker ve bizi yaralar”.<sup>91</sup> Tüketim olarak aşk ise yaralanma ve acı olmaksızın ortaya çıkar. *Yapabilme* yeteneğiyle performans öznesi ilke olarak yaralanmaz. *Dayanıklısıdır*. Ancak ötekine duyarlık yaralanabilirliği şart koşar. Acıyan *yara ötekine açılan ilkel kapıdır*.

Ötekine karşı korunmasızlığı Elias Canetti “ruh çıplaklığı” olarak adlandırır. Beni *yaralanabilir* duruma getiren odur. Ötekinin

bende yol açtığı *huzursuzluğun* sorumlusu da odur. Ötekine kayıtsız kalmamı imkânsızlaştırır: “acınacak ilişkisini ve gönül yakınlığını düşündü, yaşlandıkça daha baskılı, daha kuvvetli sevdiğini, kendi ölümüyle değil sürekli olarak sevdiğinin ölümüyle meşgul olduğunu, ‘olaylarla’ giderek daha az ilgilendiğini ama en yakınındakine asla kayıtsız kalamadığını, nefes alma, duyum-sama ve anlayış olmayan her şeyi hor gördüğünü. Bunun yanı sıra başkalarını görmek istemediğini, her yeni insanın kendisini içinin en derinlerinde kışkırttığını, kendini buna karşı ne tiksinti ne de küçümsemeyle koruyabildiğini, onlar bunu fark etmese de savunmasız bir şekilde herkesin eline düşmüş olduğunu, onların yüzünden bir türlü huzura eremediğini, uyuyamadığını, rüya göremediğini, nefes alamadığını da...”<sup>92</sup> Ruh çıplaklığı ötekiler için duyduğum endişe olarak gösterir kendini. Bana kim olduğumu öğreten bu endişedir: “Nasıl olur da sadece endişe içindeyken tamamen kendim olurum? Endişe duymak üzere mi eğitildim? Kendimi ancak endişe içindeyken tanıyorum. Aşıldığında da umut oluyor. Ama başkaları için duyduğum endişe bu. Hayatlarından endişe ettiğim insanları sevdim.”<sup>93</sup>

Ruh çıplaklığı, maruz kalmışlık, ötekine yönelik acı günümüzde hepten yok oluyor. Ruhumuz bizi ötekine duyarsız, duygusuz kılan bir nasırla kaplanmış gibi. Dijital kabarcık de bizi giderek artan bir şekilde ötekilerden ayırır. *Ötekine yönelik belirgin endişe* yerini tümüyle kendine yönelik belirsiz bir endişeye bırakır. Bu endişe yoksa ötekinin acısına açılan bir kapımız yoktur.



## SON İNSAN

FRANCIS FUKUYAMA'nın *Tarihin Sonu* adlı kitabı komünizmin çöküşünün ardından liberal demokrasinin tek taraflı yüceltilişi değildir. Bir kararsızlık hâkimdir kitaba daha ziyade. Son bölümünün başlığı “Son İnsan”dır. Burada liberal demokrasinin, temsilcisi Nietzsche'nin “son insan”ı olan bir palyatif topluma yol açtığını görürüz. Bu toplum bir sürekli anestezi uygular: “Arada az miktarda zehir: bu hoş rüyalar sağlar. Son olarak da çok miktarda zehir, hoş bir ölüm için. [...] Gündüz için hazcıklar, gece için hazcıklar vardır ama sağlıklıdır değer verilen. ‘Mutluluğu keşfettik’ – der son insanlar ve gözlerini kırpıstırırlar.”<sup>94</sup>

Fukuyama “megalothymia”nın, kahramanlığa varan üstünlük, şan ve şöhrat çabasının insanın temel özelliği olduğu varsayımından yola çıkar. Tarihin itici gücü de budur. Ancak liberal demokraside bu, gerek giderek güçlenen “isothymia” yani eşitlik çabası gerekse artan bir rahatlık ve emniyet çabası tarafından zayıflatılır. Böylelikle liberal demokrasi son insanın ortaya çıkışını kolaylaştırır: “Liberal demokrasi *megalothymia*yı hayattan sürgün ettiği ve yerine akılcı tüketimi koyduğu ölçüde bizler ‘Son İnsanlar’ haline geleceğiz.”<sup>95</sup>

Fukuyama'nın öne sürdüğünün aksine son insanın ortaya çıkışı zorunlu olarak liberal demokrasiyle bağlantılı değildir. Bu daha ziyade *modernizme* has bir görünümüdür. Liberal sistemi tercih ediyor değildir. Totaliter rejimlerle de gayet iyi uyuşur. Günümüzde Çin de ABD gibi son insanlarla doludur. Kahramanlık (*heroismus*) her yerde konumunu hazcılığa (*hedonismus*) bırakıyor. Bu nedenle Jünger modernizme kararlı bir biçimde karşı çıkar. *Acı Üzerine*'de son insanın çağının bitişi ilan eder: "Zevk ve malların dağılımındaki yaygınlık da varlığın belirtisidir. [...] Burada havayı narkotik bir etkiyle dolduran düşsel, acısız ve gariplik bir heyecan içindeki rehaveti hissederiz. [...] Birey, sürtüşme imkânını önleyen büyük bir rahatlık içindedir [...] . Buna teknik araçların masalsı yapısındaki saf konfora yönelik özellik eklenir – her şey sadece aydınlatmak, ısıtmak, ulaşımı sağlamak, eğlendirmek ve para akışını sağlamak için yapılmış gibidir. Son İnsan'a yönelik kehanet çabucak gerçekleşmiştir. Üstelik de tam olarak – tek bir cümlesi, son insanın en uzun yaşayan insan olacağı, hariç. Son İnsan'ın çağı geride kalmıştır bile."<sup>96</sup>

Jünger 2000 yılına bakarak şöyle yazar: "Nietzsche'nin kehanetindeki Son İnsan şimdiden tarih olmuştur. Henüz 2000 yılına varmamış olsak da şimdiden onun Bellamy'nin ütopyasında tasvir ettiğinden farklı olacağını kesin olarak söyleyebiliriz."<sup>97</sup> Jünger burada Bellamy'nin *Looking Backward or Life in the Year 2000* adlı romanındaki acıdan kurtulmuş topluma atıfta bulunur. Jünger'in öngörüsü doğru çıkmadı çünkü son insanın çağı tam da 21. yüzyıl. Jünger'in değinmekte olduğu iki dünya savaşı arasındaki kahramanlık çağı kısa bir dönemdi. 21. yüzyılın palyatif toplumu her tür kahramanca tavrı reddeder.

Fukuyama'nın öngörüsü de hatalı çıkmıştır. Tarih liberalizmin zaferiyle sona ermez. Özellikle sağ popülizm ve otokrasi günü-

müzde çok sayıda taraftar topluyor. Hayatta kalma toplumu olarak palyatif toplum zorunlu olarak liberal demokrasiyi gerektirmez. Pandemi koşullarında biyopolitik bir gözetleme rejimine doğru yol alıyoruz. Görünen o ki Batı liberalizmi virüs karşısında yenilgiye uğruyor. Pandemiyle mücadelede tek tek bireyleri odağa almanın gerekli olduğu düşüncesi hâkim hale gelecektir. Ancak bireyin bu biyopolitik gözetlemesi liberalizmin temel ilkeleleriyle uyuşmaz. Hayatta kalma toplumu yine de hijyenik dispozi-tifin karşısında liberal ilkelerden vazgeçmek zorunda kalacaktır.

Giderek totaliter özellikler gösteren dijital gözetleme rejimi halihazırda liberal özgürlük düşüncesinin altını oymaktadır. Kişi, kazanç sağlayan veri toplamına indirgenmektedir. Kapitalizm günümüzde bir gözetleme kapitalizmine doğru gidiyor.<sup>98</sup> Gözetleme sermaye yaratır. Dijital platformlar bizi sürekli olarak gözetliyor ve yönlendiriyor. Düşüncelerimiz, duygularımız ve niyetlerimiz toplanıp sömürülüyor. Şeylerin interneti gözetlemeyi gerçek hayata yayıyor. Takılabilir/ giyilebilir nesneler bedenimizi de ticari müdahalelere açıyor. Algoritmik iplere bağlı kuklalar haline geliyoruz. Psikopolitik bir araç olarak Big Data\* insan davranışını öngörülebilir ve yönlendirilebilir hale getiriyor. Dijital psikopolitika bizi bir özgürlük krizine götürüyor.<sup>99</sup>

Nüfus sayımı döneminde veri toplanmasına karşı şiddetli protestolar vardı. Nüfus sayımının gerisinde burjuva özgürlüğünü tehdit eden bir gözetim devletinin bulunduğundan şüphe ediliyordu.

\* “Büyük Veri” anlamına gelen bu ifade teknolojik gelişmeler sonucu gerek kurum ve kişilerin kendi depolarında gerekse internette ürettikleri ve gele-neksel yöntemlerle işlenebilen verilerin dışında kalan ancak gelişen dijital teknolojilerle değerlendirilmeleri halinde kullanıcılar hakkında bilgi edin-meye, öngörüselleştiren analizlere olanak sağlayan veri yığını tanımlamaktadır. —ç.n.

Ancak bugünle karşılaştırıldığında oldukça masum sayılabilecek tahsil, meslek ya da dine ilişkin veriler toplanıyordu. Yine de öğrenciler bile sokaklara döküldü. Bugünse mahrem bilgileri dahi gönüllü olarak teslim ediyoruz. Zorlama sonucu değil içsel bir ihtiyaç nedeniyle açıyoruz kendimizi. Üzerimize bizi tümüyle aydınlatan bir ışık tutulmasına izin veriyoruz. Hâkimiyet özgürlükle aynı şey haline geldiği zaman tamamlanmış olur. Burada özgürlüğün diyalektiği ile karşı karşıyayız. Özgürlüğün ifadesi olarak sınırsız iletişim bütünlüklü bir gözetlemeye dönüşüyor.

Zaten sürmekte olan ve hiçbir dirençle karşılaşmayan yaygın, yoğun dijital gözetleme ne diye virüs karşısında duraklasın ki? Pandemi, dijital gözetlemenin biyopolitik olarak bireye kadar yayılmasını önlemiş olan engellerin kalkmasına yol açacaktır. Naomi Klein şokun yeni bir hâkimiyet sistemini yerleştirmek için uygun bir an olduğunu söyler. Pandemi şok da sonuçta bedene erişime izin veren biyopolitik bir gözetleme rejiminin küresel olarak kendini kabul ettirmesine neden olacaktır. Kapitalizmi pandemiye karşı dayanıklı kılacak olan dijital biyopolitikadır yalnızca. Sistemik boşluğu dolduracaktır. Ancak biyopolitik gözetleme rejimi liberalizmin sonu demektir. Liberalizm bir episod haline gelecektir.

Son insan liberal demokrasi taraftarı değildir. Rahatlık, huzur özgürlükten daha büyük bir değer taşır onun için. Liberal özgürlük fikrini zedeleyen dijital psikopolitikadan rahatsız olmaz. Sağlık takıntısı da kendisini sürekli olarak izlemesine yol açar. Kendi içinde bir *iç diktatörlük*, *içsel bir kontrol rejimi* oluşturur. İç diktatörlük biyopolitik gözetlemeyle karşılaştığında onu baskılanma olarak algılamaz, çünkü sağlık adına durmaktadır karşısında. Bu nedenle de son insan kendini özgür hisseder biyopolitik rejimde. Hâkimiyet ve özgürlük tekrar örtüşür.

Nietzsche acıya düşman palyatif toplumun ortaya çıkışını önceden görmüştü: “‘Nihayet bir ara gelir seni acısızlığın altın bulutuna bürüyecek olan zaman: ruhun kendi yorgunluğunun tadını çıkardığı; sabrıyla sabırlı oyununda mutlu, sakın bir yaz gününde rengârenk akşam göğünün ışıklarını yansıtan, kıyıya sürtünen, sürtünen ve tekrar sessizleşen –sonu, amacı, doygunluğu, ihtiyacı olmayan– her şeyiyle değişime sevinen sakinlik, her şeyiyle doğanın nabzına uygun bir met ve cezir olan göldeki dalgaları andırdığı zaman.’ Bütün hastaların duygusu ve sözleri böyledir, ama o zaman geldiğinde kısa bir zevk sonrası can sıkıntısı baş gösterir.”<sup>100</sup> Fukuyama insanın dayanılmaz can sıkıntısı nedeniyle tarihi tekrardan başlatabileceği, son insanlar toplumunun yerini hayvani bir ilk insanlar toplumuna, dizginlenmemiş bir megalothymia toplumuna bırakabileceği ihtimalini göz önüne alır.<sup>101</sup> Böyle bir geriye dönüş olmayacaktır. Bizi tamamen farklı bir gelecek, son insanın, can sıkıntısıyla birlikte, aşılmış olacağı insanlık-sonrası çağ bekliyor.

Transhümanist David Pearce *The Hedonistic Imperative* adlı eserinde acıdan arınmış bir geleceği duyurur: “Gelecek bin yıl içerisinde acının biyolojik koşulları tümüyle ortadan kaldırılmış olacaktır. Evrim tarihi açısından ‘bedensel’ ve ‘psişik acılar’ın kaderi ortadan kaybolmaktır.”<sup>102</sup> Aşk acılarının “aşkın geleneksel biçimlerinin ruhu parçalayan gaddarlıkları”nın da aşılması gerekir.<sup>103</sup> Transhümanizmin amacı “yüce ve her yere yayılan” bir mutluluktur. Transhümanizm son insanı da geride bırakır çünkü o bile, Pearce’in muhtemelen diyeceği gibi, fazlasıyla insancadır. Can sıkıntısından aşırı derecede rahatsızlık duyar. Transhümanist can sıkıntısının da biyoteknik araçlarla giderilebileceğini düşünür. “Her ne kadar şu anda tahayyül gücümüz buna yetmiyorsa da birkaç nesil sonra can sıkıntısı hissetmek nörofizyolojik olarak imkânsız hale gelecek. Nietzsche ‘tanrılar bile can sıkıntısına

karşı nafile çabalar' demişti; ama biyoteknolojinin imkânlarını o zamandan tahmin edebilmesi mümkün değildi.”<sup>104</sup>

Sürekli mutluluk içindeki acısız hayat artık insan hayatı olmayacaktır. Olumsuzluğun peşine düşen ve onu dışarı atan hayat kendini geçersiz kılar. Ölüm ve acı birbirine aittir. Acıda ölüm önceden hissedilir. Acıyı yok etmek isteyen ölümü de ortadan kaldırmak zorundadır. Ama ölüm ve acısı olmayan hayat insani bir hayat değil ölmemişlik hayatıdır. İnsan hayatta kalmak uğruna kendini ortadan kaldırır. Muhtemelen ölümsüzlüğe de erişecektir ama *hayatı pahasına*.

---

## NOTLAR

### ALGOFOBİ – ACI KORKUSU

1. Ernst Jünger, *Über den Schmerz, Sämtliche Werke, Essays I*, Cilt 7 (Acı Üzerine, Toplu Eserler, Denemeler I), Münih, 1980, s. 145.
2. Chantal Mouffe, *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Berlin, 2014; Türkçesi: *Dünyayı Politik Düşünmek, Agonistik Siyaset*, çev. Murat Bozluolcay, İstanbul: İletişim, 2015.
3. Barbara Ehrenreich, *Smile or Die. Wie die Ideologie des positiven Denkens die Welt verdummt* (Ya Gülümse Ya Öl. Pozitif Düşünme İdeolojisi Dünyayı Nasıl Aptallaştırıyor), Münih, 2010.
4. Eva Illouz ve Edgar Cabanas, *Das Glücksdiktat. Und wie es unser Leben beherrscht* (Mutluluk Mecburiyeti ve Bunun Hayatımıza Hâkimiyeti), Berlin, 2019.
5. David B. Morris, *Geschichte des Schmerzes* (Acının Tarihi), Frankfurt am Main, 1996, s. 103.
6. Marcus Woeller, *Gefälligkeiten machen sich bezahlt* (Beğenilirlik Para Getiriyor), 18.05.2019 tarihli WELT içinde.
7. Byung-Chul Han, *Erretung des Schönen*, Frankfurt am Main, 2015; Türkçesi: *Güzeli Kurtarmak*, çev. Kadir Filiz, İstanbul: İnsan, 2020.
8. Astrid Mania, *Alles wird Pop* (Her Şey Pop Oluyor), 8./9.02.2020 tarihli *Süddeutsche Zeitung* içinde.
9. Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften* (Estetik Kuramı, Toplu Eserler), haz. R. Tiedemann, Cilt 7, Frankfurt am Main, 1970, s. 274.
10. Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften*, a.g.y., Cilt 2; Türkçesi: *Edebiyat Yazıları*, çev. Sabir Yücesoy, İstanbul: Metis, 2004.
11. Martin Heidegger, *Parmenides, Gesamtausgabe* (Parmenides, Toplu Eserler), Cilt 54, Frankfurt am Main, 1982, s. 249.
12. Adorno, *Ästhetische Theorie*, a.g.y., s. 490.

### MUTLULUK ZORLAMASI

13. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main, 1977, s. 15; Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge, 2019.
14. Jünger, *Über den Schmerz*, a.g.y., s. 164.
15. A.g.y., s. 159.
16. A.g.y., s. 165.
17. Aldo Palazzeschi, *Der Gegenschmerz* (Karşı-Acı), Christa Baumgart, *Geschichte des Futurismus* (Fütürizmin Tarihi) içinde, Reinbek, 1966, s. 257.
18. Jünger, *Über den Schmerz*, a.g.y., s. 158.
19. A.g.y., s. 159.
20. Ehrenreich, *Smile or Die*, a.g.y., s. 206.
21. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, 1966, s. 28; Türkçesi: *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis, 2019.
22. Friedrich Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Cilt 3, Münih, 1999, s. 567; Türkçesi: *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say, 2021.
23. Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, 1880-1882, Kritische Gesamtausgabe*, a.g.y., Cilt 9 (Geride Kalmış Notlar, Haziran 1880-1882, Toplu Eserler Eleştirel Edisyon), s. 641.

### HAYATTA KALMA

24. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main, 2002; Türkçesi: *Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2013.
25. Byung-Chul Han, *Kapitalismus und Todestrieb. Essays und Interviews*, Berlin, 2019; Türkçesi: *Kapitalizm ve Ölüm Dürtüsü*, çev. Çağlar Tan-  
yeri, İstanbul: İnka, 2021.

### ACININ ANLAMSIZLIĞI

26. Ivan Illich, *Die Nemesis der Medizin. Die Kritik der Medikalisierung des Lebens*, Münih, 2007, s. 104; Türkçesi: *Sağlığın Gaspi*, çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Ayrıntı, 2017.
27. Jean Starobinski, *Kleine Geschichte des Körpergefühls* (Beden Duyumunun Kısa Tarihi), Frankfurt am Main, 1991, s. 118.



28. Helmut Lethen, "*Schmerz hat keinerlei Bedeutung*" (Paul Valéry) *Oder: Gibt es Ereignisse, die den Kulturwissenschaften den Atem verschlagen?*, ("Acının Hiçbir Anlamı Yoktur" [Paul Valéry] Ya da: Kültür Bilimlerinin Nefesini Kesen Olaylar Var mıdır?), *Wo ist Kultur? Perspektiven der Kulturanalyse* (Kültür Nerede? Kültür Analizinin Perspektifleri) içinde, haz. Th. Forrer ve A. Linke, Z rih, 2014, s. 42.
29. Paul Valéry, *Monsieur Teste*, Leipzig/Weimar, 1980, s. 29; Türkçesi: *Monsieur Teste*,  ev. Fahrettin Arslan, İstanbul: Ketebe, 2018.
30. Theresia von Jesu, *Das Leben der heiligen Theresia von Jesu, Sämtliche Schriften der heiligen Theresia von Jesu* (Aziz Theresia von Jesu'nun Hayatı. Aziz Theresia von Jesu'nun B t n Yazıları), Cilt 1, M nih, 1931, s. 281.
31. Starobinski, *Kleine Geschichte des Körpergefühls*, a.g.y. s. 136.
32. Walter Benjamin, *Denkbilder, Gesammelte Schriften IV.1* (D   nce G r nt leri, B t n Yazılar IV.1 içinde), haz. R. Tiedemann ve H. Schwepenh user, Frankfurt am Main, 1971, s. 430.
33. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a.g.y., Cilt VI, Frankfurt am Main, 1985, s. 83.
34. Starobinski, *Kleine Geschichte des Körpergefühls*, a.g.y. s. 137.
35. Odo Marquard, *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien* (   he ve Onay. Felsefi  alı malar), Stuttgart, 1994, s. 99-109.

### ACININ KURNAZLI I

36. Jünger, * ber den Schmerz*, a.g.y., s. 152.
37. A.g.y., s. 158.
38. Andrew H. Knoll, *Life on a Young Planet* (Gen  Bir Gezegende Hayat), Princeton, 2003, s. 41.
39. Jünger, * ber den Schmerz*, a.g.y., s. 158.
40. A.g.y., s. 156.
41. Viktor von Weizsäcker, *Die Schmerzen* (Acılar), *Der Arzt und der Kranke. St cke einer medizinischen Anthropologie*, Gesammelte Schriften (Hekim ve Hasta, Tıbbi Antropoloji Yazıları), Cilt 5 içinde, Frankfurt am Main, 1987, s. 27.

### HAKİKAT OLARAK ACI

42. A.g.y., s. 35.
43. A.g.y.
44. A.g.y.

45. Alain Badiou, *Lob der Liebe*, Viyana, 2011, s. 15; Türkçesi: *Aşka Övgü*, çev. Orçun Türkay, İstanbul: Tellekt, 2021.
46. von Weizsäcker, *Die Schmerzen*, a.g.y., s. 34.
47. Illich, *Die Nemesis der Medizin*, a.g.y., s. 109.

### ACININ POETİĞİ

48. Max Brod / Franz Kafka, *Eine Freundschaft. Briefwechsel*, haz. Malcolm Pasley, Cilt 2, Frankfurt am Main, 1989, s. 377; Türkçesi: *Bir Dostluk – Kafka-Max Brod Mektuplaşmaları*, İstanbul: Cem, 2019.
49. Stefan Zweig, *Der Snob, der den Tod besiegt. Marcel Prousts tragischer Lebenslauf* (Ölümü Yenen Züppe, Marcel Proust'un Trajik Yaşamı), 21 Ocak 1954 tarihli *ZEIT* içinde.
50. Heinrich Kreissle von Hellborn, *Franz Schubert*, Viyana, 1865, s. 334.
51. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, a.g.y., s. 105.
52. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik, Kritische Studienausgabe*, a.g.y., Cilt 1, s. 57; Türkçesi: *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür, 2016.
53. Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung, Kritische Studienausgabe*, a.g.y., Cilt 6, s. 160; Türkçesi: *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür, 2010.
54. 12 Temmuz 2012 tarihli *ZEIT* söyleşi.

### ACININ DİALEKTİĞİ

55. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830, Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes; Werke in zwanzig Bänden* (Temel Hatlarıyla Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, Üçüncü Bölüm, Tinin Felsefesi), haz. E. Moldenhauer ve K. M. Michel, Frankfurt am Main, 1970, Cilt 10 içinde, s. 27.
56. A.g.y., s. 26.
57. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, Hamburg, 1952, s. 30; Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: Idea, 2014.
58. A.g.y.
59. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, a.g.y., s. 349.
60. A.g.y., s. 350.
61. Friedrich Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner, Kritische Studienausgabe*, a.g.y., Cilt 6, s. 436; Türkçesi: *Wagner Olayı – Nietzsche Wagner'e Karşı*, çev. M. Osman Toklu, İstanbul: Say, 2012.

62. Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889, Kritische Studienausgabe*, a.g.y., (Geride Kalan Parçalar) Cilt 13, s. 630.
63. Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887, Kritische Studienausgabe*, a.g.y. (Geride Kalan Parçalar) Cilt 13, s. 113.

### ACININ ONTOLOJİSİ

64. Martin Heidegger, *Zu Ernst Jünger, Gesamtausgabe* (Ernst Jünger Üzerine, Toplu Eserler), cilt 90, Frankfurt am Main, 2004, s. 436.
65. Jünger, *Über den Schmerz*, a.g.y., s. 145.
66. Heidegger, *Zu Ernst Jünger*, a.g.y., s. 439.
67. Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge, Gesamtausgabe* (Bremen ve Freiburg Konuşmaları, Toplu Eserler) Cilt 79, Frankfurt am Main, 1994, s. 57.
68. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1979, s. 137; Türkçesi: *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa, 2020.
69. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (Konuşmalar ve Makaleler), Pfullingen, 1954, s. 137.
70. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Temel Önermesi), Pfullingen, 1978, s. 91.
71. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Dil Yolunda), Pfullingen, 1959, s. 169.
72. A.g.y., s. 216.
73. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, 1985, s. 71; Türkçesi: *Olmaya Bırakılmışlık*, çev. Mesut Keskin, İstanbul: Avesta, 2013.
74. Martin Heidegger, *Zum Ereignis-Denken* (Olay-Düşünme Üzerine), *Gesamtausgabe*, a.g.y., Cilt 73.1, Frankfurt am Main, 2013, s. 735.
75. Martin Heidegger, *Holzwege* (Orman Dolambaçları), Frankfurt am Main, 1950, s. 254.
76. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, a.g.y., s. 177.
77. Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe* (Hölderlin'in Şiiri Üzerine Açıklamalar), Cilt 3, Frankfurt am Main, 1981, s. 146.
78. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, a.g.y., s. 235.
79. Heidegger, *Holzwege*, a.g.y., s. 36.
80. Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Andenken"*, *Gesamtausgabe* (Hölderlin'in "Yadigâr" Şiiri), Cilt 52, Frankfurt am Main, 1982, s. 128.
81. Martin Buber, *Urdistanz und Beziehung* (Kadim Mesafe ve İlişki), Heidelberg, 1978.
82. Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976, Ge-*

*samtausgabe, Band 13* (Düşünme Deneyiminden), Toplu Eserler, Cilt 13, Frankfurt am Main, s. 94.

83. Jünger, *Über den Schmerz*, a.g.y., s. 185.

### ACININ ETİĞİ

84. A.g.y., s. 182.

85. A.g.y., s. 183.

86. A.g.y., s. 184.

87. A.g.y.

88. Susan Sontag, *Das Leiden anderer betrachten*, Münih, 2003, kapak yazısı; Türkçesi: *Başkalarının Acısına Bakmak*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora, 2004.

89. Emanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (Varlığın Ötesinde ya da Varlıktan Farklının Gerçekleşmesi), Freiburg/Münih, 1992, s. 51.

90. A.g.y., s. 152.

91. Emmanuel Lévinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg, 1984, s. 56; Türkçesi: *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, İstanbul: Fol, 2021.

92. Elias Canetti, *Das Geheimherz der Uhr. Aufzeichnungen 1973-1985*, Münih, 1987, s. 191; Türkçesi: *Saatın Gizli Yüreği*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Sel, 2017.

93. A.g.y., s. 44.

### SON İNSAN

94. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, *Kritische Studienausgabe*, a.g.y., Cilt 4, s. 20; Türkçesi: *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Murat Batmankaya, İstanbul: Say, 2021.

95. Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, Münih, 1992, s. 416; Türkçesi: *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, İstanbul: Profil, 2016.

96. Jünger, *Über den Schmerz*, a.g.y., s. 155.

97. A.g.y., s. 152.

98. Shoshana Zuboff, *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, Frankfurt, 2018; Türkçesi: *Gözetleme Kapitalizmi Çağı*, çev. Tolga Uzunçelebi, İstanbul: Okuyan Us, 2021.

99. Byung-Chul Han, *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Macht-techniken*, Frankfurt am Main, 2014; Türkçesi: *Psikopolitika, Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 2020.

100. Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I und II, Kritische Studienausgabe*, a.g.y., Band 2, s. 520; Türkçesi: *İnsanca, Pek İnsanca 1 ve 2*, çev. Cemal Atila, Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say, 2019, 2020.
101. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte*, a.g.y., s. 441.
102. David Pearce, *The Hedonistic Imperative* (Hazcılık İlkesi), 1995, Bölüm 0.1.
103. A.g.y., Bölüm 1.8.
104. A.g.y., Bölüm 4.

# Byung-Chul Han

## Palyatif Toplum

### Günümüzde Acı

Günümüzde her yerde genel bir algofobi, acı korkusu hâkim. Acı toleransı da hızla düşmekte. Algofobi sürekli bir anesteziye yol açtı. Acı yaratacak her durumdan kaçınılıyor. Aşk acılarına bile şüpheyile bakılmaya başlandı artık. Algofobi toplumsal alana da uzanır. Acı verici tartışmalara yol açabilecek çatışma ve fikir ayrılıklarına ve çatışmalarına giderek daha az yer verilmektedir. Algofobi siyasete de yansır. Uyum ve uyuşma baskısı artar. Siyaset palyatif bir alana yerleşerek her türlü canlılığını yitirir. "Alternatifsizlik" siyasi bir ağrı kesicidir. Muğlak "orta yol" palyatif bir etki gösterir. Tartışmanın ve daha iyi savlar uğruna mücadelenin yerini sisteme uyma baskısı alır. Demokrasi-sonrası bir toplum yapısı yaygınlaşmaktadır. Bu palyatif bir demokrasidir. Palyatif siyaset acı verebilecek keskin reformlar ya da vizyonlar oluşturmaya beceremez. Bunun yerine sistemik bozukluk ve kırıklıkların üzerini örtmekle kalan kısa süre etkili ağrı kesicilere başvurur. Palyatif siyasetin acıya cesareti yoktur. Böylece her şey eskisi gibi devam eder.

— Byung-Chul Han

Metis Edebiyatı  
ISBN-13: 978-605-316-259-9



Metis Yayınları  
[www.metiskitap.com](http://www.metiskitap.com)